

Para comprender

LA EUCARISTIA

Xabier Basurko

evd

Para comprender LA EUCARISTIA

Xabier Basurko





Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1997

Introducción

1. «Misa»: una palabra familiar

En las comunidades cristianas que han surgido bajo el impulso del Vaticano II no se dice *misa*, sino que se celebra la *eucaristía*. He aquí un cambio de lenguaje[1] que, en realidad, denota un cambio de valores. Aquella realidad que el nuevo testamento ha designado como *cena del Señor* o *fracción del pan*, ha recibido a lo largo de los siglos multitud de nombres diversos; en occidente, ninguno ha tenido el éxito y la popularidad del término *misa*, que ha relegado a un segundo plano al resto de las denominaciones.

Puede resultar extraño, y hasta desconcertante, que la reunión eucarística de la comunidad cristiana haya sido designada con un término que parece indicar su acción contraria: la *despedida*. En efecto, éste es el sentido de *missa* en el latín de la edad antigua *(missa = missio = dimissio)*. Y con esta misma acepción se utilizó en la liturgia cristiana, hacia fines del siglo IV, para significar por medio del «ite, missa est» la terminación de la asamblea; fórmula de carácter jurídico sin especial contenido religioso, que equivale más o menos a nuestro «se levanta la sesión».

Pero muy pronto la palabra *missa* quedaba enriquecida en su significación. Como el final de la reunión litúrgica no era una despedida fría, sino que iba acompañado de un rito de bendición, *missa* llegó a ser el término técnico de la bendición final, y más tarde un sinónimo de bendición sin más. Con el paso del tiempo ampliará todavía su significación hasta designar la totalidad de una celebración litúrgica y, en particular, la celebración eucarística en su conjunto. En la mitad del siglo V, el término *missa* ha culminado su evolución semántica, llegando a ser una de las palabras más familiares de toda la historia religiosa de occidente[2].

---

[1] Se pueden señalar paralelamente otros cambios de lenguaje en el área litúrgico-sacramental como: del «bautizo» a la *iniciación cristiana*, de la «confesión» al *sacramento de la reconciliación*, del «dogma de la redención» al *misterio pascual*, de la «extrema-unción» a la *unción de los enfermos*, del «celebrante» a la *asamblea celebrante*. Es evidente que este fenómeno lingüístico refleja una época de cambio y de búsqueda.

[2] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 63), Madrid [4]1963, 201 ss, donde enumera y comenta los diversos nombres que ha recibido la

En su largo peregrinar histórico, este viejo y tan popular nombre de *missa*, traducido a todas las lenguas de occidente, ha ido acumulando un espeso musgo de connotaciones religiosas y socio-culturales. Sin riesgo de ser exhaustivos, podemos anotar, al menos, las siguientes:

– gesto religioso *individual*, aunque normalmente *masivo*;

– asunto que concierne de modo fundamental al *clero* (significativamente llamado «celebrante», que «dice la misa»);

– supone *pasividad* para el espectador (que «oye la misa») y habitualmente seriedad y aburrimiento (la expresión popular «como en misa» indica que se está con mucho silencio y respeto);

– acción *no rentable*, y por eso gravosa para la psicología pragmática del hombre moderno (para quien «el tiempo es dinero»);

– aunque puede resultar *rentable* bajo otros conceptos, ya en esta vida («París bien vale una misa»), ya en la otra («misas gregorianas»);

– costumbre sagrada unida secularmente a un *precepto* bajo pena de pecado mortal (precepto dominical hoy en manifiesta decadencia, al menos en su formulación tradicional);

– asociada al sistema de estipendios y a la práctica inflacionista de un clero que dice diariamente su misa, sin apenas verificación de la realidad Iglesia que dice significar (misa como devoción privada);

– bandeja en la que se sirven inevitablemente toda suerte de aniversarios, fiestas, homenajes, funerales y otros actos de muy variada entidad (sin excluir los actos políticos);

– marco formal y pretexto religioso para la actuación y el lucimiento de los coros y orquestas;

– por último, y como fruto de una evolución relativamente reciente (la introducción de las misas vespertinas), la misa ha llegado a convertirse en «monocultivo religioso», en plato único y polivalente, que anula de hecho la posibilidad de cualquier otro tipo de celebración.

La palabra «misa», aparte su significación más obvia en el ámbito de la ritualidad litúrgica, sigue siendo un término de uso frecuente en el lenguaje ordinario. «Como si quiere decir misa», «no saber de la misa la media», «hacer falta como los perros en misa», «ver en qué paran estas misas» son expresiones que figuran en los diccionarios del uso de la lengua[3], y curiosamente en una sociedad en que la asistencia a misa sufre un

---

celebración eucarística a lo largo de la historia. Para la tradición oriental ver: I. H. Dalmais, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991, 91.

[3] Ver, por ejemplo, M. Moliner, *Diccionario del uso del español*, Madrid 1980, 424-425. Una expresión que (todavía) no se encuentra en los diccionarios, pero que escuché a un representante sindical al término de una manifestación: «Si no hay hostias, no hay misa».

evidente declive en relación a otras épocas. Con razón ha podido escribir Paul Ricoeur que «el lenguaje ordinario es un cementerio de metáforas muertas»[4].

Desde una perspectiva más próxima, este término «misa» puede ser considerado como el índice sintético no sólo de una determinada *praxis*, sino también de una concreta *teología*: la que ha quedado cristalizada en los manuales de teología, en los catecismos, en los documentos iconográficos, así como en los cantos populares[5], y que ha moldeado el talante religioso de largas generaciones de pastores y fieles. Esta herencia teológica presenta como características algunas carencias básicas que a continuación señalamos:

a) Pobreza bíblica

Para probar las tesis de la presencia real y del sacrificio de la misa, la teología tradicional de la misa ha recurrido a la literalidad de las palabras de la institución eucarística en el nuevo testamento. Pero, por lo demás, apenas se ha dejado nutrir de la inmensa riqueza de las fuentes bíblicas que, hasta fechas cercanas, han permanecido prácticamente inexploradas en el estudio de la eucaristía.

b) Teología polémica

Desde la confrontación con los planteamientos de la Reforma protestante en el concilio de Trento, la teología de la misa ha quedado obsesivamente centrada en los dos grandes temas a debate: la presencia real y el sacrificio. Las controversias teológicas generan habitualmente un estrechamiento del campo visual, una hipertrofia de los puntos en polémica y la consiguiente atrofia de los aspectos pacíficamente admitidos por los contendientes. Esto es precisamente lo que ha sucedido con el tema eucarístico.

Como ya se sabe, el concilio tridentino nunca abordó de modo unitario las cuestiones diversas relativas a la eucaristía. Por razones absolutamente casuales, el misterio eucarístico fue estudiado de modo fragmentario y con considerables intervalos de tiempo: el tema de la *presencia real* en octubre de 1551 (sesión XIII), el de la *comunión* en julio de 1562 (sesión XXI), y por fin el del *sacrificio de la misa* en septiembre del mismo año 1562 (sesión XXII). Esta repartición puramente circunstancial condicionó el tratamien-

---

[4] P. Ricoeur, *Poética y simbólica*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, I, Madrid 1984, 61.

[5] Los cantos de la misa son testigos privilegiados de la «negociación» entre el rito institucional y los contextos históricos cambiantes, actuados por la religiosidad popular. Podría ser un interesante campo de investigación en cada área geográfica y lingüística; sugerencias sobre este tema en M. Scouarnec, *Dis-moi ce que tu chantes*, París 1981.

to teológico y catequístico de la misa en toda la época postridentina, y paralizó la búsqueda de una síntesis teológica sobre el tema[6].

c) *Incomunicación entre teología y liturgia*

Los grandes doctores de la época patrística (como Basilio, Ambrosio, Cirilo, Juan Crisóstomo, Agustín) fueron al mismo tiempo pastores y teólogos. Realizaron una estrecha conjunción entre el saber y la vida, entre la reflexión y la celebración de los misterios. Es la «teología orante, arrodillada», la «teología total» de la que hablaba Urs von Balthasar[7].

Posteriormente hizo su entrada la teología científica, la «teología sedente», la que se practica en occidente desde la edad media. En estos largos siglos de dominio *escolástico,* la teología es amiga del análisis racional, del silogismo y de la sistematización dogmática (es la época de las *summas* teológicas); sin embargo, la reflexión teológica aparece desconectada de la vivencia litúrgica y de la sensibilidad religiosa del pueblo. Teología escolástica y piedad eucarística popular caminan como dos vías paralelas, que no se encuentran, a todo lo largo de la edad media. El propio santo Tomás, al situar los sacramentos *in genere signi*, planteó un principio que le debería haber llevado a conceder un amplio relieve a los signos concretos con los que la Iglesia celebra los misterios de Cristo. Pero es preciso reconocer que esta atención fue en él muy exigua y secundaria[8].

Esta carencia se agravó aún más en la teología posterior. Así, la teología postridentina desplegó profusamente su capacidad analítica, por ejemplo sobre el tema de la presencia real de Cristo en la eucaristía, sin decir media palabra sobre la presencia del mismo Señor en la asamblea de creyentes y en la palabra proclamada; sin hacer referencia alguna a la liturgia misma, a sus textos y, en particular, a la plegaria eucarística. Esta incomunicación, esta especie de *divorcio* entre teología y liturgia, ha llegado hasta nuestros días, constituyendo un pesado lastre en la acción pastoral y en la religiosidad popular de los últimos siglos.

---

[6] H. Jedin, *Historia del concilio de Trento,* III, Pamplona 1975, 59-85 y 505: B. Neunheuser, *L'Eucharistie au Moyen Age et à l'époque moderne,* París 1965, 121-123 y 129; A. Duval, *Des sacrements au concile de Trente,* París 1985, 21 ss.

[7] H. U. von Balthasar, «*Verbum Caro*». *Ensayos teológicos,* I, Madrid 1964, 267.

[8] «Los ritos de la Iglesia no fueron tomados en cuenta como tales más que a propósito de los posibles «defectus» que harían «inválidos» a los sacramentos y para dar lugar a ciertas interpretaciones alegóricas. Pero, ¿cómo decir algo teológicamente pertinente en una disciplina como la sacramental, cuyo objeto es ante todo una práctica, sin partir de la misma manera como celebra la Iglesia? Seguramente se habrían evitado muchos falsos problemas»: L. M. Chauvet, en la introducción al número 259 de Concilium, monográfico sobre *Liturgia y expresión corporal* (junio 1995) 367.

2. De la misa a la eucaristía

En las comunidades cristianas de nuestros días se tiende a abandonar el viejo término *misa*, como testigo de una realidad poco grata, y a utilizar el nuevo (y a la vez más antiguo) de *eucaristía*, como significante de una nueva experiencia religiosa. No creemos en la magia de las palabras. Conocemos el uso y abuso de palabras nuevas, en principio provocadoras, que son rápidamente domesticadas por el sistema. Lo que sucede en el mercado verbal de los medios de comunicación, sucede también en el lenguaje eclesiástico: «se gargariza para anestesiar» [9].

Y, sin embargo, no podemos renunciar a la palabra, que es el espejo y el estímulo de toda búsqueda humana. En efecto, el descubrimiento de valores nuevos, el surgir de una conciencia nueva, de una comunidad nueva, se expresa necesariamente en un lenguaje nuevo [10]; en ese sentido podemos decir que celebrar la *eucaristía* no es lo mismo que oír *misa*. Este epígrafe «de la misa a la eucaristía» desea sugerir en concreto: un proceso de cambio, la superación de una herencia recibida, y el esfuerzo por intentar una nueva síntesis más auténtica y nutritiva. Este libro, en sus líneas de fondo, trata de dar réplica a las carencias básicas detectadas en la teología tradicional de la misa. En consecuencia:

– Intenta recoger y sintetizar los resultados de las investigaciones modernas acerca de la eucaristía en las *fuentes del nuevo testamento*. Estamos convencidos de que la reforma litúrgica ganaría mucho en profundidad si pastores y pueblo cristiano asumieran realmente lo que hoy la teología bíblica conoce con certeza acerca del misterio eucarístico.

– Quiere ser un estudio *irénico*, no polémico. Atento a la tradición, enraizado en la memoria del pueblo de Dios, dispuesto a aprender de lo que otras generaciones han vivido y pensado acerca de la eucaristía; pero sin renunciar al *espíritu crítico* para detectar las representaciones insuficientes o desviadas de este sacramento, que tampoco han faltado en la vida de la Iglesia, con el convencimiento de que «los recuerdos críticos de la historia pasada tienen la virtud de abrir puertas al futuro» [11]. Asimismo, desea estar abierto con talante ecuménico a lo que, por su parte, otras confesiones cristianas también han descubierto de este misterio.

---

[9] Baste pensar en la palabra *liberación*; acuñada en un contexto crítico e interpelante, fue enseguida recuperada por la teología y la pastoral tradicional. Una vez más, «se blanquean las fachadas, pero los inquilinos son los de siempre».

[10] Sobre este punto ver: R. A. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Salamanca 1973, 20-22.

[11] E. Schillebeeckx, *La comunidad cristiana y sus ministros:* Concilium 153 (1980) 398; también en *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Madrid 1983, 14. «El recuerdo no es sólo objeto, sino también el momento interno de la conciencia crítica misma»: J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología fundamental para nuestro tiempo*, Madrid 1979, 52.

– Por fin, desea tender un puente entre esas dos vertientes durante demasiado tiempo incomunicadas entre sí: la *teología* y la *liturgia*, la reflexión y la praxis celebrativa. De aquí la metodología utilizada en este libro. El libro, como se podrá ver, no tiene la arquitectura lineal de los manuales o tratados teológicos al uso en el posconcilio. Están presentes en él, por supuesto, las fuentes tradicionales del quehacer teológico: la sagrada escritura, el testimonio de la tradición patrística, la evolución de los dogmas y la historia de los concilios; pero conjuntamente y en conexión dinámica con todo ello están también presentes la historia de la praxis litúrgica, la fenomenología comparada y la antropología ritual. De este modo, el objeto de estudio recibe un enfoque interdisciplinar, y la eucaristía queda enriquecida, a nuestro juicio, desde una perspectiva poliédrica y plural.

Para el tratamiento del rico, y a la vez complejo, tema de la eucaristía, hemos dispuesto el material estructurándolo por círculos concéntricos, seleccionando unos determinados núcleos temáticos, unos concretos focos de iluminación. A este fin hemos elegido algunas denominaciones fundamentales o conceptos clave: así *cena del Señor* (capítulo 2), *fracción del pan* (capítulo 3), *eucaristía* (capítulo 4), *memorial del sacrificio* (capítulo 5) y *Santísimo sacramento* (capítulo 6). El libro se abre con un estudio preliminar (capítulo 1) que trata de explicitar las raíces antropológicas del misterio eucarístico, centrándose en el simbolismo fundamental del *comer y beber juntos*.

3. La eucaristía en la vida

El Concilio Vaticano II nos ha traído a la memoria una convicción permanente en la tradición cristiana: la eucaristía es «fuente y cumbre de toda la vida cristiana»; «ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la eucaristía» [12]. Pero, hasta las más grandes realidades sufren inevitablemente el embate y la erosión del tiempo; esa misma suerte ha corrido, no pocas veces, esta expresión fundamental de la existencia cristiana. La eucaristía ha sido marcada por los contextos sucesivos de la historia de la Iglesia y viene a ser un testigo privilegiado de sus grandezas y de sus miserias.

Por otra parte, al ser un rito tantas veces repetido [13], se ve inevitablemente expuesto a la rutina y a la banalización; el deterioro puede afectar, como así ha sucedido en ciertas épocas de la Iglesia, hasta el mismo núcleo de valores. De aquí la constante tarea de revisar, purificar y renovar no sólo la *praxis* celebrativa, sino también la *teoría* misma, la teología de la eucaristía.

---

[12] *Lumen gentium*, 11; *Presbyterorum ordinis*, 6.

[13] Nos estamos refiriendo, evidentemente, a la tradición *católica occidental*. No se podrá decir lo mismo de otras tradiciones cristianas, como la oriental o la protestante. De ello tendremos ocasión de hablar en el desarrollo del libro.

Si «el símbolo da que pensar», como ha escrito Paul Ricoeur[14], ciertamente la eucaristía sigue, también hoy, invitando a la reflexión y a la palabra. Condensación incomparable de todo el misterio cristiano, la eucaristía ofrece un *excedente de sentido* a cada nueva generación de creyentes, que se acerca al sacramento con sus propios recursos y condicionamientos, con su propia problemática, con la esperanza de encontrar una respuesta para sus preguntas más vitales. De este modo, podemos hablar de una «circularidad» entre la eucaristía y la circunstancia existencial e histórica; en ese *círculo hermenéutico* ambas realidades pueden iluminarse creativamente, y la reflexión teológica debe encontrar la oportunidad de formular algo inédito.

Sin embargo, no podemos olvidar dónde estamos, ni de dónde venimos. Intentamos salir de un largo túnel de *ritualismo*. El conocimiento histórico nos descubre con suficiente claridad que la eucaristía, célula primigenia y orientación interior de todo el culto cristiano, ha sido vivida durante muchos siglos con una escasa iluminación de la palabra y con una deficiente proyección sobre la tarea histórica de los creyentes. La superación de este *ritualismo* alienante, avanzando sobre las mismas bases establecidas por la reforma conciliar, es una de las tareas de nuestro tiempo, en la que quisiera colaborar nuestro trabajo[15].

Intentamos caminar hacia una síntesis entre la teología y la praxis de la eucaristía, pero una síntesis atenta a las demandas éticas de la época que nos ha tocado vivir; con los ojos abiertos a las enormes injusticias que desgarran nuestra sociedad; con el ánimo inquieto de quien se siente cómplice en el interior de esta gran familia humana donde multitud de hermanos viven y mueren de hambre, y donde más que nunca se hace obligatorio «compartir el pan». Esta sensibilidad, esta preocupación de establecer una conexión entre culto y existencia, eucaristía y vida, es como un «leit-motiv» que ha orientado el desarrollo interno de este libro. En efecto, la fracción del pan que el Señor nos ha legado es *don,* pero también *tarea;* es compartir conjuntamente el sufrimiento humano y la alegría del Señor resucitado, como acertadamente ha escrito Gustavo Gutiérrez:

> «La fracción del pan es, al mismo tiempo, el punto de partida y el punto de llegada de la comunidad cristiana. En ella se expresa la comunión profunda en el dolor humano –provocado muchas veces por la carencia de pan– y se reconoce, en la alegría, al Resucitado que da la vida y levanta la esperanza del pueblo convocado por sus gestos y su palabra»[16].

---

[14] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* Madrid 1969, 699-713.

[15] X. Basurko, *La eucaristía ¿nos educa en la fe?*, Barcelona 1995, 60-64.

[16] G. Gutiérrez, *Teología y ciencias sociales:* Revista latinoamericana de teología 3 (1984) 272-273; *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, 341.

Este trabajo, que tuvo una primera edición hace unos años [17], se publica ahora de nuevo, pero actualizado y notablemente enriquecido en cada uno de sus capítulos, con el deseo y la esperanza de que sirva para «edificación» (1 Cor 14,26) de nuestras comunidades cristianas.

[17] X. Basurko, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía* (Gentza 3), Idatz, San Sebastián 1987.

1

Comer y beber juntos:

símbolo básico de la eucaristía

En el corazón de toda celebración eucarística se recuerdan y se actualizan las palabras de Jesús: «tomad y comed», «tomad y bebed». Si queremos penetrar en el sentido de la eucaristía, primeramente debemos tomar en consideración su base antropológica, el suelo simbólico en que ella se fundamenta, o sea, el acto de *comer y beber juntos,* la comida humana como tal.

Dios ha querido relacionarse con los hombres de forma humana. Cuando Dios habla con ellos, lo hace a través del hombre y en estilo humano[1]. Para realizar la comunión con el hombre y hacerle participar en su propia vida, Dios se ha hecho hombre. Esta es la *lógica de la encarnación,* según la cual la vida divina participada en común se organiza según las estructuras físicas y mentales, comunitarias e históricas del propio hombre. La eucaristía incorpora esta misma *lógica encarnatoria* que dirige toda la economía de la salvación. Partimos, pues, de la convicción de que para comprender la eucaristía, para vivir esa inmensa red de significaciones y conexiones teológicas que ella ofrece, es preciso descubrir previamente sus *raíces humanas,* el simbolismo básico del comer y beber entre personas[2].

Pero, al avanzar por este camino, al desvelar la rica gama de significaciones que comporta la *comida humana,* el estudio de la eucaristía va dejando al descubierto los fundamentos mismos del existir humano; nos recuerda, en efecto, que el hombre es cuerpo, comunidad, cultura, historia, posibilidad de diálogo con Dios. La comida, una de las «categorías somáticas» más importantes[3], nos aproxima al mis-

---

[1] «Per hominem more hominum loquitur»: San Agustín, *La ciudad de Dios* (Bac 172), Madrid 1965, 305.

[2] Contra este tipo de razonamientos parece dirigirse F. X. Durrwell cuando escribe: «El punto de partida de la reflexión sobre la eucaristía está en el misterio del que ella es sacramento. La clave de comprensión está en casa; la puerta se abre desde dentro», en *La eucaristía sacramento pascual,* Salamanca 1982, 30. Durrwell es acusado de «idealismo» por A. Houssiau, *La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980):* La Maison-Dieu 149 (1982) 31. Nos parece mucho más convincente este otro planteamiento de A. Vergote: «Dos tareas se imponen a la teología y a la catequesis de los sacramentos: concebir y exponer mejor el aspecto humano, la dimensión antropológica de los sacramentos; recapacitar sobre el nexo existente entre la vertiente humana del culto y la teología de la acción de Cristo»: *La eucaristía, símbolo y realidad*, Madrid 1973, 10.

[3] E. Barbotin, *Humanité de l'homme. Etude de philosophie concrète,* París 1970, 20. El autor muestra cómo ciertos prin-

terio más cotidiano, más inmediato y, sin embargo, uno de los más insondables: el hombre mismo.

En la historia de la humanidad existen una especie de *sacramentos primitivos* que, diversamente modulados, están presentes incluso en nuestro mundo moderno y secularizado. Estos *sacramentos de la creación (sacramenta naturae* los llamaban los *antiguos) brotan en momentos relevantes de la vida* humana y se convierten en «hendiduras de lo cotidiano», a través de las cuales se puede observar el ser del hombre en su apertura al absoluto. Entre estos momentos existencialmente decisivos están: el *nacimiento,* la *muerte* y la *comida*. En estas experiencias rudimentarias, pero poderosas, el hombre bordea sus propios límites, barrunta lo distante e inmenso *(nacimiento* y *muerte)* y, por otra parte, se percibe en constante renovación e interacción como ser biológico y propiamente humano *(comida)*[4].

En este primer capítulo nos proponemos considerar, con una cierta detención, cosas elementales, cotidianas; realidades profundamente vividas, aunque raramente tematizadas. Vamos a estudiar la acción humana del *comer y beber,* gesto primario y fundamental de la eucaristía, desde una triple vertiente antropológica: la corporalidad, la socialidad y la historicidad. Desde esos supuestos, podremos esbozar el camino hacia la dimensión religiosa de la comida y desarrollar más tarde una reflexión propiamente teológica de la eucaristía.

1. El acto biológico y su humanización

a) Algo más que calorías

Comemos para sobrevivir, para neutralizar el diario desgaste de energías. Pero «comer no es ingerir» (Azorín). El comer en la persona humana no es, y nunca lo ha sido, una mera actividad biológica. *Comer es algo más que calorías:* es una acción humana preñada de significado.

El hecho de comer revela, antes que nada, que el hombre, enraizado en el mundo por medio de su cuerpo, es un *ser de necesidades* y, al mismo tiempo, *un ser conflictual.* Ya el hecho mismo de nacer comporta una cierta dosis de violencia, en cuanto que la aparición de un ser nuevo restringe la territorialidad física y psíquica de otros seres, y la irrupción de una nueva subjetividad autónoma, de un «otro», será inevitablemente ocasión de pruebas y conflictos para los inquilinos antiguos, ya asentados en la existencia y en la convivencia[5].

Desde una óptica similar, el acto de comer, el gesto de auto-alimentarse puede ser considerado como un acto biológico individualista de carácter puramente animal, o como una acción egoísta de apropiación. En este sentido, comer es el acto que más se acerca a una afirmación radical de la propiedad privada. Igual que los animales, también las personas, sobre todo en situación de escasez y de necesidad, pueden combatir por el alimento hasta convertirse en rivales y enemigos. Es bien sabido que la penuria de alimentos y la lucha por la supervivencia física ha escrito muchas páginas sangrientas de la historia humana. Sin embargo, éste es solamente un aspecto de la realidad. El hombre, en efecto, es capaz de *convertir este movimiento centrípeto de apropiación* egoísta en movimiento *centrífugo* de participación: el hombre también sabe compartir el pan.

El *hambre* es, sin duda, el primer enemigo del hombre, su necesidad biológica fundamental, el signo de su indigencia radical en la existencia. Por eso, el hombre debe mendigar su ser en las cosas, debe «morder en la realidad» (E. Lévinas) para poder subsistir. Al entrar en comunión con el universo material por medio de la comida, el ser humano percibe oscuramente que él no se fundamenta en sí mismo, que *vive recibiendo*. En el hecho mismo de comer, el ser humano establece una relación primaria

---

cipios de organización del lenguaje y del pensamiento se enraízan, a un nivel muy profundo, en el cuerpo. Entre estas *categorías somáticas* estudia el espacio y el tiempo humano, la palabra, la mano, el rostro y la mirada, la visita y, sobre todo, la *comida.*

[4] J. Ratzinger, *Ser cristiano,* Salamanca 1967, 63-69 (La idea sacramental en la historia de la humanidad); H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos,* Barcelona 1989, 30-32; O. Semmelroth, *Natursakramente,* en LThK VII, 829 ss.

[5] M. Oraison, *Psicología de nuestras relaciones con los demás,* Bilbao 1969, 47-50; O. Clément, *Sobre el hombre,* Madrid 1983, 137.

y básica con la naturaleza. La existencia humana se apoya en la compañía de las cosas, se nutre en un mismo torrente de vida, se funda en esa *comunión con el cosmos.*

b) Poetización de lo biológico

Por otra parte, ese acto biológico fundamental del comer humano sustenta y condiciona otras actividades más elevadas del espíritu humano. En esa «poetización de lo biológico», el alimento del cuerpo se convierte en alimento del espíritu y del universo en evolución. Lo ha descrito P. Teilhard de Chardin en una página admirable:

> «Si el más humilde y el más material de los alimentos es capaz de influir nuestras facultades espirituales, qué decir de las energías infinitamente más penetrantes que transmite la música de los matices, de los sonidos, de las palabras, de las ideas. No hay en nosotros un cuerpo que se alimente independientemente del alma... El trabajo del alga, que concentra en sus tejidos las sustancias esparcidas, en dosis infinitesimales, por las capas inmensas del océano –la industria de la abeja, que forma su miel con los jugos libados de tantas flores–, no son sino una pálida imagen de la elaboración continua que experimentan en nosotros todas las fuerzas del universo para convertirse en espíritu» [6].

Fruto de la moderna *sensibilidad ecológica* es, en nuestros días, la inquietud creciente por la contaminación de las aguas y por la radioactividad de la atmósfera; ello revierte inmediatamente en la sanidad de la leche, de las hortalizas, de la carne que han de alimentar a las personas; y se ha tomado dura conciencia de ello tras el accidente nuclear de Chernobyl, y de otros episodios catastróficos más recientes. Como experiencia de contraste es también un testimonio de esta *solidaridad cósmica*, de este cordón umbilical que une al hombre con el universo material, sobre todo a través de la comida [7].

c) Interiorización del alimento

Dentro de este campo de la «poetización de lo biológico», el alimento y la comida simbolizan la *vida íntima y escondida* que lucha contra la acción corrosiva del tiempo, por medio de una alquimia secreta que nosotros no dominamos del todo. Efectivamente, no depende de mí que la sangre circule por mis venas o que el corazón palpite. En cambio, depende de mí y es responsabilidad mía alimentar convenientemente mi cuerpo. Pero, al fin, una vez que he ingerido, ya no depende de mí el que ese alimento se convierta en mí mismo, y yo me acreciente por medio de las cosas.

Al reflexionar sobre este proceso biológico fundamental, la vida humana se nos muestra como *problema resuelto* y al mismo tiempo como *problema a resolver;* la existencia del hombre aparece como proyecto y como tarea, pero simultáneamente como una vida que funciona en mí sin mí, como un enigma resuelto por una sabiduría más sabia que yo mismo [8].

Comer y beber significan, desde otra vertiente, un proceso de *interiorización*, de *incorporación*, de *intimación*. El alimento se interioriza en mí. Lo ingiero, lo digiero, lo asimilo, lo incorporo: pasa del orden de mi *tener* al orden de mi *ser*. Como ha escrito Claude Fischler:

---

[6] P. Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Madrid 1962, 48-50.

[7] «Las necesidades del planeta son las necesidades de la persona. Los derechos de la persona son los derechos del planeta» es el planteamiento básico de Th. Roszak, *Persona/planeta. Hacia un nuevo paradigma ecológico*, Barcelona 1984, 24. Muy sugestivo, a este propósito, el reciente libro de M. Lacroix, *El humanicidio. Ensayo de una moral planetaria*, Santander 1995, sobre todo los cap. 1 y 4.

[8] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, I. *Le volontaire et l'involontaire*, París 1949, 393. «Comer no se reduce ciertamente a la química de la alimentación. Pero tampoco se reduce al conjunto de las sensaciones gustativas, olfativas, kinésicas y otras que constituirían la conciencia del comer. Este morder en las cosas que implica por excelencia el acto de comer mide la excedencia de esta realidad del alimento con respecto a toda realidad representada, excedencia que no es cuantitativa, pero que es el modo por el cual el yo, principio absoluto, se encuentra suspendido del no-yo... En la saciedad, la realidad en la que mordía se asimila, las fuerzas que estaban en el otro llegan a ser *mis* fuerzas, llegan a ser yo»: E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 147-148.

«Comer: nada más vital, nada más íntimo. *Intimo* es precisamente el adjetivo que se impone: en latín, *intimus* es el superlativo de *interior*. Incorporando los alimentos, hacemos que accedan al colmo de la interioridad. Es justamente lo que entiende la sabiduría de los pueblos cuando afirma que *somos lo que comemos*. El vestido y los cosméticos sólo están en contacto con nuestro cuerpo; los alimentos deben traspasar la barrera oral, introducirse en nosotros y convertirse en nuestra sustancia íntima»[9].

Esta misma categoría de *comida* puede ser aplicada asimismo a la comunicación interpersonal en el amor y en la amistad. En efecto, el abrazo que mantiene al otro dentro de nuestro espacio corporal, y el beso que es una «manducación mimética», pertenecen ambos al registro simbólico de la *intimación*. Pero una *interiorización* del otro meramente instintiva no será humana; tendrá que existir una fase previa, un aprendizaje que en realidad nunca termina, del reconocimiento del otro como «otro», en su propia libertad y originalidad.

Estas dos líneas simbólicas que acabamos de señalar (la *vida íntima y escondida* por una parte, y la *interiorización del alimento* por otra) pueden iluminar y ser iluminadas en el banquete eucarístico, en esa relación de incorporación mutua que se establece entre Cristo y el creyente por medio del pan de vida. Porque si la comensalidad humana puede clarificar la eucaristía cristiana, también es verdad su contrario: la eucaristía puede iluminar con un sentido nuevo, con una luz nueva, tantas y tantas comidas realizadas, tanto en la monotonía de nuestra vida diaria, como en el esplendor de los días de fiesta.

2. La comensalidad

El comensal biológico es además comensal *social*. Comer con otros es esencialmente diferente del comer a solas. Mientras esta acción parece limitarse a una función biológica, aquélla es una conducta eminentemente social, en la que confluyen multitud de valores interpersonales. Partimos de la convicción de que el acto de la alimentación, superando el plano de la animalidad, alcanza el nivel propiamente humano, cuando deja de ser una acción individualista y se abre hacia la convivencia, la hospitalidad, la *comensalidad;* y alcanza su plenitud de sentido en el *compartir*; entonces los comestibles se transforman en dones significativos de la amistad y la fraternidad. Sobre esta acción comunitaria original del hombre ha escrito A. Vergote:

«En el gesto elemental del banquete se dan cita el alimento, los goces terrestres y el estar con otro. En el plano humano, los tres datos que componen el banquete son profundamente simbólicos: manifiestan y realizan la permanencia de la vida alimentada, de la tierra que se nos entregó, la fiesta y la familia reunida para la participación en común»[10].

Diversos condicionamientos y circunstancias influyen en la comida acentuando, debilitando, matizando o modulando diversamente esta su dimensión comunitaria e interpersonal:

– *El lugar:* La comida en un restaurante adquiere un carácter más bien impersonal, mientras que si yo invito a comer en mi propia casa, el espacio aparece fuertemente personalizado y mi invitación, además del don del alimento, engloba el don de mi propia intimidad.

– *El tiempo:* La alternancia del trabajo y del alimento imprimen su ritmo a la vida de cada uno. La comida juega así un importante papel en mi duración subjetiva. Sin necesidad de un recuerdo consciente y explícito, mi subconsciente es capaz de orientarse en el tiempo. Por el contrario, cuando estoy fuera de mi entorno habitual y participando en hábitos de comida diferentes, mi duración interior se encuentra como desorientada. Además, los distintos encuentros en torno a la mesa familiar (desayuno, comida del mediodía, cena) adquieren tonalidades diferentes por su referencia al trabajo y al des-

---

[9] Cl. Fischler, *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*, Barcelona 1995, 11 y 65 ss. El conocimiento de los objetos y de las personas es también una especie de comer; lo real, como ha escrito Gaston Bachelard, es ante todo un alimento: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Buenos Aires 1972, 199 ss (el mito de la digestión).

[10] A. Vergote, *Gestos y acciones simbólicas en la liturgia:* Concilium 62 (1971) 205.

canso. En cada hogar, la comida principal es habitualmente el momento privilegiado de la existencia familiar.

– *La materia:* También la naturaleza de los alimentos y su proveniencia juegan un papel relevante en la significación de la comida. Si yo le ofrezco al invitado mi comida habitual de todos los días, quiero decir que le asocio a mi vida cotidiana y privada, a mi intimidad personal. Pero otras veces, deseando honrar a mis huéspedes de un modo especial, recurro al significado de lo inhabitual, de lo raro: así, al servirles un alimento no común, declaro que mis comensales no son gente común y es una forma de darles relevancia. Ahora bien, esta rareza en el alimento puede ser producto simplemente de la ostentación, de la vanidad y, en definitiva, del poder adquisitivo del dinero (comer langosta, por ejemplo), pero puede ser también el efecto de mi creatividad personal, de mi arte en la selección y maduración de los alimentos (por ejemplo los tomates cultivados por mí en mi propia huerta): entonces el homenaje de mi trabajo y de mi sensibilidad personal subrayan aún más la dimensión interpersonal de la comida.

– *La preparación:* Normalmente comemos alimentos preparados por otras personas; ello puede evocar en nosotros la dependencia que tenemos respecto del trabajo de otros seres humanos. Tradicionalmente, la preparación de la comida ha sido tarea de la madre de familia, y uno de los signos más entrañables de su amor y entrega a la comunidad familiar. Por desgracia, estas virtualidades interpersonales de la comida quedan muchísimas veces anuladas por el egoísmo y la desatención; esa era la frustración que expresaban aquellas palabras escuchadas a una madre de familia: «Dos horas para preparar, cinco minutos para comer... y ni las gracias».

– *La actitud corporal:* Me siento para comer. Esta comodidad elemental, por el equilibrio y la relajación muscular que procura, libera mis fuerzas para dedicarlas a los demás. Para conversar con los demás, me siento. Si permanezco en pie, por el contrario, manifiesto cierta indisponibilidad e invito tácitamente a abreviar el encuentro. La *postura sedente* expresa cierto don de sí mismo, una voluntad de escuchar y de compartir.

– *La mesa:* Es el mueble social por excelencia. Accesible por todos sus lados, la mesa está hecha para ser rodeada. Es también el *mueble del diálogo:* lingüística y culturalmente, la «mesa» es el símbolo de las posibilidades de convergencia y entendimiento, de negociación entre las personas. Los rostros se reflejan mutuamente, las miradas se compenetran, la mano liberada de todo otro trabajo puede dedicarse totalmente al esfuerzo expresivo. Así, pues, la mesa carga el espacio interpersonal de una densidad de presencia, que alcanza su cima de expresividad cuando es destinada a la comida fraternal[11].

– *El rostro y la palabra:* Dejando aparte las comidas puramente protocolarias, en las que cada uno se ejercita en el autocontrol y raciona a los demás su manifestación expresiva, el pan compartido provoca la aparición de la verdad y de la autenticidad en las personas. La comida invita a dejar caer las máscaras. Cada comensal puede descubrir y descubrirse a los demás en los valores más comunes: la necesidad, el deseo, el apetito, las ganas de vivir, la fraternidad, el goce y el disfrute.

Entre la palabra, la mano y el rostro[12] se efectúa una rica circulación de sentido. La mesa posee, sin duda ninguna, una virtud «epifánica»: la acción de comer juntos constituye un momento absolutamente privilegiado de la comunicación interhumana, donde el otro aparece realmente como mi semejante. Dice un proverbio árabe: «No serás amigo de tu amigo hasta que os hayáis comido juntos un celemín de sal». Ello supone tiempo compartido, conversación prolongada, confidencias entre amigos[13].

[11] «La *mesa* es el teatro de los festines y de las privaciones, de las prohibiciones y de las preferencias, de las comidas comunitarias y familiares, de las normas de etiqueta y de las costumbres del servicio»: J. Contreras, *Antropología de la alimentación*, Salamanca 1993, 35.

[12] El rostro humano es un mensaje, muchas veces sin que lo sepa la misma persona, es una mezcla de misterio y de significado; nunca podemos mirar un rostro como si fuera un «lugar común». Como dice Olivier Clément: «El rostro es el lugar donde, por excelencia, la naturaleza se hace porosa a la persona y, primordialmente, por la transparencia de los ojos»: *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 44. Es sobre todo Emmanuel Lévinas el que ha desarrollado una «metafísica del rostro»: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 201 ss; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca 1987, 152 ss.

[13] D. Aleixandre, *Siete verbos (elementales) de acceso a la eucaristía:* Sal Terrae 979 (mayo 1995) 343.

Estas afirmaciones también encuentran su verificación por medio de su *contraprueba*. En efecto, cuando en la mesa familiar surge una disputa o un altercado, cuando una grave preocupación o un clima de hostilidad gravita sobre los comensales, la comunicación queda parasitada, el diálogo se pierde en lugares comunes para evitar el encuentro, o un tenso silencio invade el espacio. Los cuerpos están presentes, pero las conciencias distantes y divididas. La comensalidad ahí se ha convertido en un doloroso contrasentido [14].

– *La fiesta:* El sello de una nueva amistad es habitualmente la invitación a comer o beber juntos. La reconciliación después de un conflicto o de una separación es como en la parábola del hijo pródigo: «Tomad el ternero cebado, matadlo y celebremos un banquete de *fiesta*» (Lc 15,23). La comida es, comúnmente, el elemento central de toda fiesta humana. Ya se trate de nacimiento, matrimonio, o aniversario de cualquier acontecimiento familiar o social, la *fiesta* convoca al *festín:* la etimología común descubre un intercambio de sentido entre ambas realidades.

Es verdad que la comida de fiesta admite muy diversos registros: desde el más espectacular y sonoro hasta el más íntimo. Cabe afirmar, de todos modos, que cualquier comida en común, hasta la más humilde, ofrece un cierto *carácter festivo*. Considerado desde esta perspectiva, el antiguo refrán que previene de los excesos de la mesa: «no se vive para comer, se come para vivir», puede ser reconvertido en su sentido contrario y más pleno, diciendo: «no se come sólo para vivir, sino que se vive también para *comer*», esto es, para experimentar la dicha de compartir, el gozo de fraternizar.

En la forma de plantear la comida se reflejan, de modo eminente, los cambios más profundos que afectan a la sociedad. En nuestros días, las sociedades económicamente más desarrolladas tienden a dar un tratamiento extremadamente *funcional*, dentro de la jornada laboral, al menos a la comida del mediodía. No obstante, el racionalismo y pragmatismo de la llamada «cultura de la hamburguesa» encuentra su réplica en nuestro mismo mundo moderno, en el amplio abanico de fuerzas contra-culturales que intentan reafirmar o reconquistar valores puestos en entredicho por esta civilización técnica y consumista.

3. El comer y la cultura

a) Cocina y dietética

En ninguna cultura histórica el alimento y la comida han sido considerados irrelevantes para la vida del hombre y de la sociedad; por el contrario, los antropólogos reconocen de forma unánime que el comer y el compartir la mesa tienen una función central en cualquier cultura [15]. Como dice el refrán: «El hombre es lo que come» [16]. El alimento condiciona la salud y el bienestar. El alimento es el primero y el principal medio de intervención sobre el cuerpo, antes que el medicamento, como lo hace ver la fórmula hipocrática: «De tus alimentos harás una medicina».

La alimentación ha estado y sigue estando en el corazón mismo de la atención médica. Lo que se absorbe, en efecto, puede convertirse en *veneno* o en *remedio*. La extrema diversidad de alimentos accesibles al hombre «omnívoro», y la incertidumbre en cuanto a sus efectos sobre la salud, apelan a una doble codificación social: por una parte, a una codificación cultural, o sea, a las tradiciones culinarias;

[14] También la queja del Salmo 41,10: «Hasta mi amigo íntimo en quien yo confiaba, el que mi pan comía, levanta contra mí su calcañar» revela por contraste el espíritu fraternal exigido por la acción de comer juntos. Para todo este punto de la comensalidad ver sobre todo E. Barbotin, *Humanité de l'homme. Etude de philosophie concrète*, París 1970, 293 ss.

[15] En estudios recientes acerca de las funciones socio-culturales de la comida se señalan hasta veinte usos distintos de los alimentos en la sociedad: J. Contreras, *Antropología de la alimentación*, Salamanca 1993, 51-52.

[16] El proverbio en alemán resulta un juego de palabras: «Der Mensch ist was er isst». El imperativo de Píndaro, según el cual el hombre debe llegar a ser lo que ya es, necesita de un complemento que puede expresarse bien con esta frase de Jaspers: «El hombre es lo que es gracias a lo que hace suyo»: V. Frankl, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Barcelona 1987, 13.

por otra parte, a una codificación más bien terapéutica del *régimen* que conviene a cada uno. Estas dos codificaciones (culinario/dietética) se interfieren de ordinario en el juicio relativo a lo que es «bueno para comer»[17].

El hombre, a diferencia de las otras especies animales, carece de señales físicas precisas que indiquen cuándo se está saciado; los indicativos que denotan «ya es suficiente» son muy débiles. Aunque exista en él una especie de «sabiduría del cuerpo», está sin embargo limitado e influenciado por unas determinadas pautas culturales. Hoy en día, las sociedades de la abundancia están preocupadas por la necesidad de regular su alimentación; es un sentimiento que se manifiesta de forma paradójica: están apasionadas por la cocina y obsesionadas con el régimen. Hay quien ha visto en los regímenes de hoy una versión secularizada del ayuno y de la cuaresma de otros tiempos, y la delgadez como una forma moderna de santidad que sólo la restricción permite alcanzar.

La alimentación es ciertamente uno de los grandes temas-problema de nuestro tiempo; pero «qué comer, cómo comer» son preguntas que vuelven sin cesar en el interior de cada cultura. Tal vez el comensal del siglo XXI pueda acceder a una nueva edad alimenticia en la que el placer de comer se reconcilie con lo que es bueno para la salud: la gastronomía con la dietética.

b) Códigos alimentarios y códigos sociales

El antropólogo C. Lévi-Strauss ha investigado con detenimiento la relación *comida-cultura* y ha demostrado cómo el arte de la cocina tiene, en cada sociedad particular, rango de fenómeno cultural. Según Lévi-Strauss, «entre lo crudo y lo cocido» se extiende la distancia entre «naturaleza y cultura». La cocina es, según él, un lenguaje en el que cada sociedad traduce inconscientemente su estructura[18]. Las «gramáticas culinarias» son muy diversas y complejas: establecen categorías entre los diferentes alimentos, los principios de exclusión y de asociación entre ellos, las prescripciones de la tradición y en su caso de la religión, los ritos que deben acompañar a la mesa y a la cocina; codifican de modo preciso la hora y el número de las comidas diarias y festivas.

La alimentación y la cocina son un elemento capital del sentimiento colectivo de pertenencia. Por eso, el emigrante que quiere compartir una cultura diferente a la suya, de entrada debe salvar dos obstáculos fundamentales: el idioma y la cocina; ambas expresan experiencias sociales peculiares y muy profundas. Asimismo se ha podido observar en ciertos grupos de migración o de minorías culturales que algunos rasgos culinarios persisten aun cuando la lengua de origen se haya olvidado.

En todas las sociedades, ya sean simples o complejas, el comer es la primera forma de iniciar y mantener relaciones humanas. Cuando se descubre *cuándo, dónde y con quién* se come el alimento, podemos deducir ya todas las demás relaciones entre los miembros de esa sociedad. Según el testimonio de la antropología cultural, la distribución y consumo de alimentos en las sociedades primitivas expresa la variedad de relaciones sociales: proximidad, distancia, status religioso, jerarquización política, lazos familiares, etc. Además, el consumo de alimentos está sujeto a concretas reglas y costumbres que articulan la vida interna de la comunidad. Las mayores crisis de transición del ciclo vital –los llamados ritos de paso– están enmarcados en todas las sociedades por la distribución y consumo ritual de alimentos. El antropólogo Y. A. Cohen ha distingui-

[17] «Todo se plantea como si el acto alimentario fuese, en esencia, un problema delicado, difícil, acaso insoluble, para el individuo. La comida cotidiana, en efecto, se ha vuelto tan problemática, está tan lejos de ser sencilla, que hoy nos preocupamos por enseñar a los niños a comer y se ha inventado para ello la "educación nutricional"»: Cl. Fischler, *El (h) omnívoro*, Barcelona 1995, 12-13; G. Vincent, *Des mots et des mets:* Social Compass 43/1 (1996) 39-40; M. Harris, *Bueno para comer*, Madrid 1990.

[18] C. Lévi-Strauss, *Mythologiques:* I. *Le cru et le cuit*, París 1964; II. *Du miel aux cendres*, 1967; III. *L'origine des manières de table*, 1968; ver J. C. Cruz, *Alimentación y cultura. Antropología de la conducta alimentaria*, Pamplona 1991, 219 ss. La comida como metáfora social en M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona 1990, 159 y 167.

do cuatro tipos de distribución y consumo de alimentos en esas sociedades:

- intercambio y reparto periódicos;
- asistencia mutua y reparto en momentos de necesidad;
- reparto restringido y con resistencias;
- ningún reparto.

Según el autor, existe una correlación clara entre el patrón alimentario y el sistema social: las fuerzas sociales a favor de la proximidad social tienden a compartir los alimentos; los factores que provocan la distancia social dentro de una comunidad restringen esta participación en los alimentos. En todo caso, las formas de distribución de los mismos reflejan las relaciones dominantes a escala social. El consumo de los alimentos está regulado por usos y costumbres muy profundas y de gran carga simbólica. De ahí que, cuando se atenta contra este tipo de prescripciones, se están introduciendo cambios significativos en la estructura socio-económica de la sociedad [19].

La antropóloga Mary Douglas desarrolla el principio de la correlación de «los dos cuerpos»: la experiencia física del cuerpo sostiene una visión particular de la sociedad; el cuerpo físico del individuo es un «micro-cosmos» que refleja el «macro-cosmos» de la sociedad vigente, y a la inversa [20]. La comida, como expresión fundamental del cuerpo físico, es un código que encierra mensajes sobre las relaciones sociales existentes en una sociedad, sobre su jerarquía y estratificación, sobre las barreras establecidas con otros grupos y sobre las condiciones en que éstas se pueden traspasar. Las reglas de la mesa y de la comida están estrechamente vinculadas con las barreras o fronteras que un grupo establece con el mundo que le rodea; estas mismas reglas reflejan y sostienen el orden interno, los valores y las jerarquías existentes en un grupo social.

Históricamente, la alimentación ha estado ligada al prestigio social y al «status». Los modos de alimentarse constituyen un medio de afirmarlos frente a los demás y de adquirir prestigio. Por poner un ejemplo, la discrepancia entre la nobleza y el campesinado en la Europa medieval podría ejemplificarse mediante el contraste de sus consumos alimentarios. Mientras los pobres se alimentaban de pan, queso y otros alimentos simples, los nobles y terratenientes podían sentarse a la mesa para ingerir copiosos ágapes de veinte o treinta platos diferentes, muchos de los cuales contenían *carne* de uno u otro tipo. Estos grandiosos festines tenían un propósito socio-político: simbolizaban el poder que los nobles ejercían sobre el pueblo llano, así como también sobre sus provisiones alimentarias [21].

c) Historia cultural de los alimentos [22]

Al decir de los especialistas, en la historia de los alimentos pasan miles de años sin cambios apreciables. Sin embargo, son de señalar dos *antiguas revoluciones* que, a grandes rasgos, han orientado el destino alimentario de la humanidad: a) a fines del paleolítico, los hasta entonces omnívoros se dedican a la caza de grandes animales, naciendo así el carnivorismo, o el consumo de proteínas animales; b) en el séptimo o sexto milenio, antes de la era cristiana, se da la segunda revolución, la de la agricultura neolítica, o la llegada de los cereales cultivados.

A partir de entonces, dos humanidades se oponen a lo largo de la historia: los escasos consumidores de *carne* [23] y la gran multitud de consumidores de

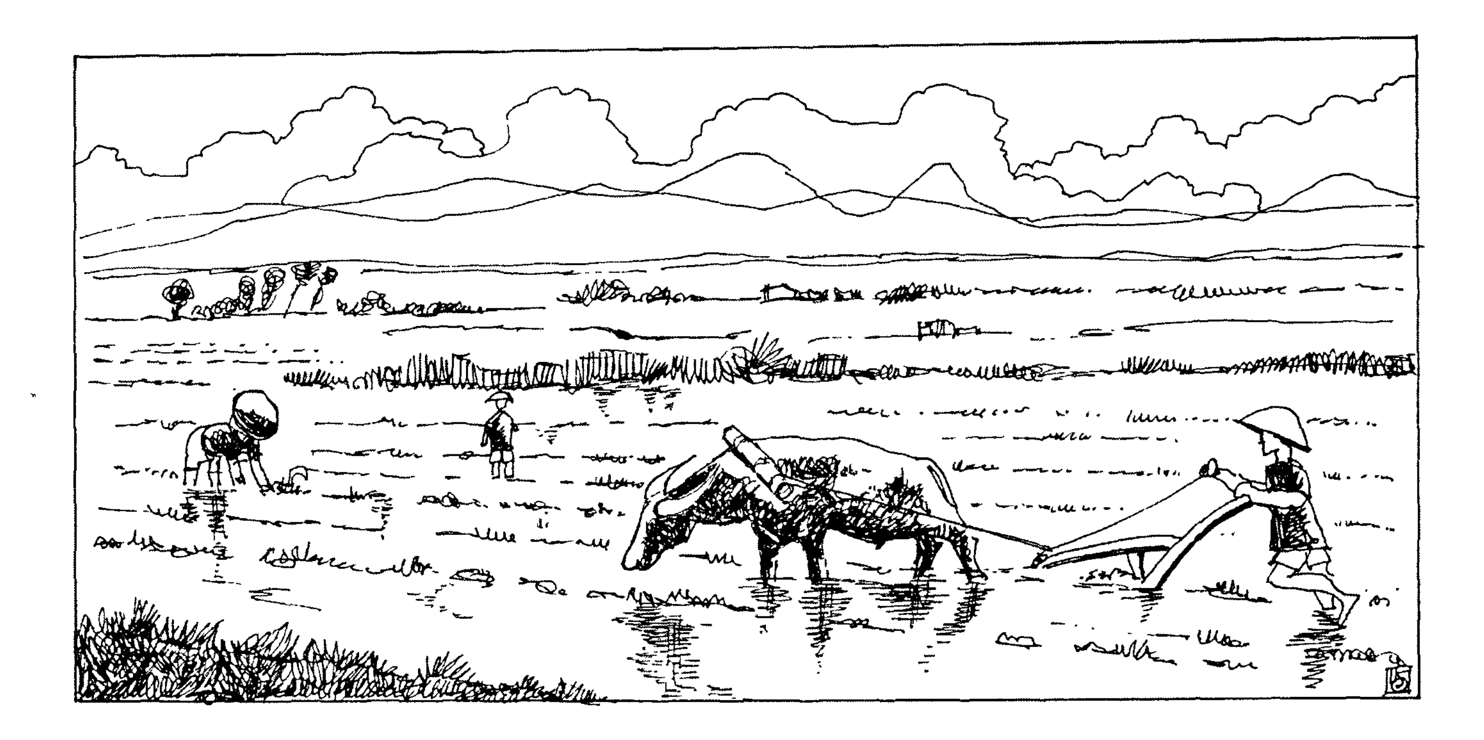
[19] Y. A. Cohen, *Alimentación: patrones de consumo*, en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, I, Bilbao 1974, 217-222.

[20] «El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe, pues, un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia, de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro»: M. Douglas, *Símbolos naturales*, Madrid 1978, 89.

[21] J. Contreras, *Antropología de la alimentación*, Salamanca 1993, 53.

[22] M. Toussaint-Samat, *Historia natural y moral de los alimentos*, 9 tomos, Madrid 1991 ss.

[23] «Ciertos alimentos, en todas las culturas, tienen una importancia peculiar, a la vez social e individual. Parecen comportar al mismo tiempo posturas colectivas y psicológi-



pan, de raíces o tubérculos cocidos. Tres plantas han gozado de un notable éxito: el *trigo*, el *arroz* y el *maíz* que, todavía en nuestros días, siguen disputándose las tierras laborables del planeta. Pueden ser consideradas como plantas de civilización, ya que han influido no sólo en la vida material, sino también en la psíquica de sus consumidores.

Hay alimentos emblemáticos de un grupo social o de una cultura. El *trigo* simboliza ante todo a occidente, pero no sólo a occidente; en efecto, ya antes del siglo XV, se encuentra en las llanuras del norte de China acompañando al mijo y al sorgo, o también en Japón, e incluso en las secas planicies del Indo y del alto Ganges. Sin embargo, el *trigo* acompaña de modo especial la historia cultural de toda la cuenca mediterránea. El historiador Fernand Braudel ha subrayado el protagonismo del *trigo y* el *pan* en la historia cultural de Europa:

> «La trilogía: el trigo, harina y pan llena la historia de Europa. Es la mayor preocupación de los Estados, de los comerciantes, de los hombres para los que vivir es *morder su pan*. El pan ha sido el personaje dominante, principal, en las correspondencias de la época. En cuanto se producía una *crecida* de su precio, todo comenzaba a agitarse y amenazaba la tormenta» [24].

Incluso en nuestros días, una de las barreras que nos diferencia de otras culturas y civilizaciones es

cas. Parecen cargadas de implicaciones sociales, así como de emociones, de poderosos afectos. Sin ninguna duda, ese es el caso de la carne»: Cl. Fischler, *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*, Barcelona 1995, 114.

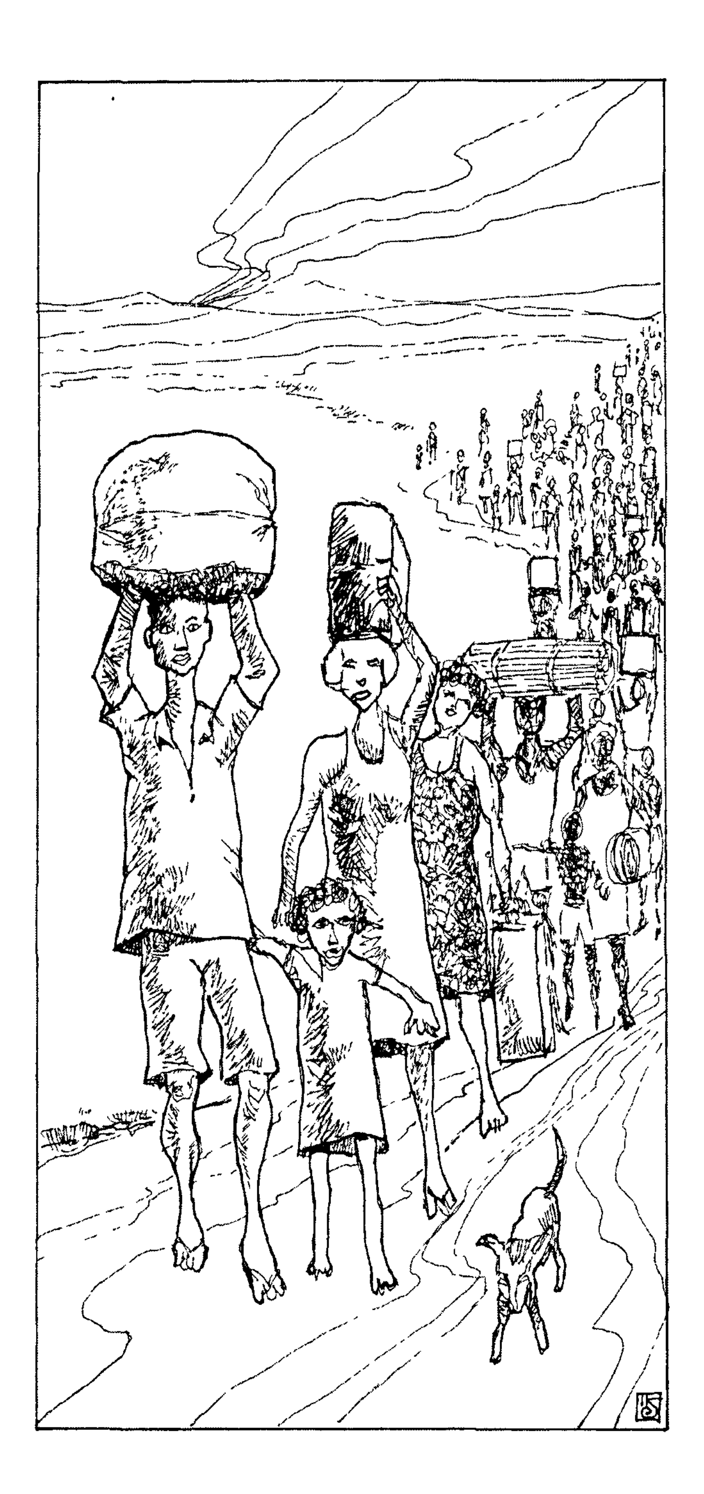
[24] F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo (s. XV-XVIII)*, I. *Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Madrid 1984, 112. Son muy interesantes los párrafos dedicados por el autor al «pan de ricos, pan y gachas de los pobres» (p. 104 ss) y el «vino» (p. 192-196). Ver también P. Camporesi, *El pan salvaje*, Madrid 1986. Cuando estoy escribiendo estas líneas, acaba de darse una huelga general en Jordania por la subida del precio del pan (más del 100%); conflicto que ha recibido el significativo nombre de «la rebelión del pan».

ésta: la ausencia del pan en la dieta de otras estructuras culturales, como las de oriente o Africa. De todos modos, no deberíamos sobrestimar la perennidad de nuestras prácticas alimenticias. Hoy nos parece que ciertos alimentos han estado siempre en el centro de nuestro régimen, pero la verdad es que una parte importante de los que consumimos habitualmente (como el tomate o la patata) eran absolutamente desconocidos de nuestra cultura hace cien o doscientos años[25]. Nada en la alimentación humana, en realidad, puede escapar a la lógica del cambio y de la sustitución. Muchos indicios hacen pensar que en el siglo XXI el comensal de cualquier cultura se abastecerá en un supermercado planetario.

d) La comida y el hambre

El alimento es algo totalmente diferente para el que está hambriento, y para el que está harto. En aquellos países donde el *pan* es la base de la alimentación, llega a resultar un símbolo poderoso que concentra en sí mismo toda la significación de la comida y del alimento. El *pan* es cotidiano como la *vida* que mantiene y restaura, como el *trabajo* que lo suscita. *Ganar el pan* significa ganar la vida. *Mendigar el pan* es reconocerse incapaz de vivir por sí mismo, es tener que vivir como parásito de los demás. El pan ganado es el trabajo condensado, cristalizado, encarnado en su propio fruto. Con razón se ha escrito que quien nunca ha sufrido para poder comer el pan, carece seguramente de una experiencia humana determinante.

Si comer es un acto de fe en la vida y en el porvenir del hombre, *quitar el pan de la boca*, o sea, explotar al hambriento (individuo o pueblo) es querer su muerte. La *huelga de hambre*, por su parte, proclama en alta voz que la vida vale muy poco cuando



[25] «Es difícil, por ejemplo, imaginar la cocina de la cuenca mediterránea sin el *tomate.* Y, sin embargo, se trata de una planta americana, trasladada a finales del siglo XVI por los descubridores del Nuevo Mundo, y que sólo se impuso en Europa meridional hacia la segunda mitad del siglo XVIII... En cuanto a la *patata*, tardó trescientos años en imponerse, pero en el siglo XIX acabó por hacerse común»: Cl. Fischler, *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo,* Barcelona 1995, 151.

los valores fundamentales de la persona son pisoteados injustamente. El vergonzoso espectáculo del *hambre* en el mundo de hoy no solamente juzga a los pueblos que se dicen avanzados, auténticos vampiros de la otra mitad del mundo [26], sino también a nuestras propias casas y mesas; en efecto, cada bocado de pan es un bocado que nos apropiamos de la mesa común de la humanidad y, según el dicho de Gandhi: «Todo lo que comes sin necesidad, lo estás robando al estómago de los pobres».

Poderoso símbolo es la comida, lo mismo en su vertiente positiva como experiencia positiva de comunicación interpersonal, que en su vertiente negativa como expresión de egoísmo e insolidaridad. La comunión festiva del comer y beber juntos debería evocar y provocar en nosotros otra solidaridad: la del *hambre y* la *miseria.* La alegría de la comida fraternal nos debe traer a la memoria, por contraste, el contrapunto doloroso de una familia humana que, en su mayor parte, vive «muriendo de hambre», así como nuestra responsabilidad solidaria en esa situación de injusticia.

La humanidad, se dice, está amaneciendo a una nueva conciencia histórica: la *conciencia planetaria* [27]. Resultado de la interacción de tantos factores técnicos y sociales en los tiempos modernos, la *conciencia planetaria* es, en definitiva, el convencimiento, surgido por vez primera en la historia de la humanidad, de pertenecer a una misma familia humana. Esta nueva conciencia antropológica nos debería espolear, como personas, ante el espectáculo del hambre y la miseria, aun antes de plantearnos, como creyentes cristianos, las exigencias que se derivan de la participación en la cena del Señor, ya que «la fe en Dios es, por naturaleza, convivial» [28].

«¿De qué vive el hombre? ¿De quién es el pan que come? ¿Qué comida alimenta su vida? ¿Por qué se le ha escapado la vida, de modo que ahora teme por la mera supervivencia?», son las preguntas que el teólogo Juan Bautista Metz plantea a los habitantes del primer mundo. Para este autor, los tiempos modernos y la historia del progreso, con cuyos límites chocamos hoy cada vez más claramente, están caracterizados por una *antropología de dominación:*

> «El hombre se entiende frente a la naturaleza como sujeto dominante que la somete. Su saber es ante todo saber de dominación; su práctica frente a la naturaleza es práctica de dominación. En ese sometimiento dominador, en esa forma de explotación, en esa toma de poder sobre la naturaleza, está su identidad: él *es* en la medida en que somete. Todas las virtudes humanas que no se relacionan con el dominio, como el agradecimiento y la amabilidad, la capacidad de padecer y la simpatía, el duelo y la ternura, pasan a segundo plano» [29].

Frente a este modelo de hombre, inmanente a nuestra civilización científico-técnica, los creyentes que se alimentan del «pan de vida» (Jn 6,35.48) están llamados a realizar –dice J. B. Metz– una especie de *revolución antropológica,* a fin de lograr una relación nueva, no de explotación y dominio, con las personas, con nuestro mundo y medio ambiente. Sería nuestra contribución cristiana al problema de la ecología y a la crisis de supervivencia, inspirada desde el centro de la comunidad eucarística.

Esta sería la «teología de la liberación» que se nos pide y exige *aquí,* para no traicionar a la otra, la

---

[26] S. George, *Cómo muere la otra mitad del mundo. Las verdaderas razones del hambre,* Madrid 1980. El hambre, un enemigo viejo como la civilización, amenaza en nuestros días a 800 millones de personas, aunque la tierra produce pan para todos. El presupuesto de la FAO, el organismo comprometido en erradicar el hambre en el mundo, representa menos del 5% de lo que gastan anualmente los habitantes de un solo país desarrollado en productos para adelgazar.

[27] E. Balducci, *L'uomo planetario*, Milán 1985; *La ciudad del sol*: Iglesia viva 85 (1980) 7-23. Edgar Morin prefiere hablar de «edad de hierro planetaria» y explica : «Este término señala que hemos entrado en la *era planetaria* en la cual todas las culturas, todas las civilizaciones están, de ahora en más, en interconexión permanente. Indica al mismo tiempo que, a pesar de las intercomunicaciones, estamos en una barbarie total en las relaciones entre razas, culturas, etnias, naciones, superpotencias. Estamos en la "edad de hierro planetaria" y nadie sabe si saldremos de ella»: E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona 1994, 163.

[28] E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca 1994, 344.

[29] J. B. Metz, *El pan de la supervivencia. La cena de los cristianos como signo de una revolución antropológica,* en su obra *Más allá de la religión burguesa,* Salamanca 1982, 41.

que se realiza en los países del tercer mundo, para no dejarla abandonada o denunciarla como no cristiana. También entre nosotros, las comunidades de base –añade J. B. Metz– deberían ser las portadoras y el lugar de esa *revolución antropológica* que se nutre de la fuerza de la eucaristía[30].

Contra la avidez, la obsesión por el crecimiento, la necesidad inmoderada de dominar la naturaleza se plantea la paz con la naturaleza, una relación con ella más contemplativa y lúdica, y en definitiva «un humanismo de humildad». Esta moral planetaria concede un lugar privilegiado al concepto de *austeridad*. Diversos autores hablan del «paradigma monástico». Con ello se quiere englobar el sentido de fraternidad, el respeto al medio ambiente, la moderación de las necesidades, la autosuficiencia y la realización espiritual[31].

4. La actitud religiosa ante el alimento y la comida

La comida es –como ya queda dicho– el momento de encuentro especial del hombre con el cosmos, con el universo material y, al mismo tiempo, de comunión privilegiada con los otros seres humanos. Ahora bien, esta doble dimensión *cósmico-humana* ha hecho entrever al hombre un nuevo horizonte de realidad, una nueva dimensión: el misterio de la realidad divina. En efecto, a través de la comida diaria o del banquete festivo, el hombre religioso de todos los tiempos ha podido interpretar que:

– a Dios debe el alimento que le sustenta;

– a Dios debe la amistad y la fraternidad que le rodea.

[30] J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa*, 46-47 y 50.

[31] Como dice Michel Lacroix, siguiendo a Th. Roszak: «Cuando los grandes imperios se descomponen, surgen los monasterios como última tabla de salvación, y nuestros grandes imperios industriales están precisamente a punto de hundirse, como Roma en el siglo V. En suma, hay suficientes indicios en el sentido de que entraremos en el nuevo orden mundial como quien pronuncia unos votos. Todo el discurso de la moral planetaria se sustenta en este "paradigma monástico"»: *El humanicidio. Ensayo de una moral planetaria*, Santander 1995, 146.

Por eso, el pan no sólo es respetable, sino sagrado; la historia da fe de esta veneración religiosa ofrecida al pan en múltiples culturas[32]. Entre el hombre y el alimento se anuda una relación radical, casi ontológica. El hombre experimenta la transparencia de lo espiritual en la realidad sensible, y percibe que las cosas son más que cosas: *signos* de otro nivel de realidad. Pero el ser humano también se da cuenta de que esta transformación de lo puramente biológico en algo humano se verifica a través de la experiencia de la «co-humanidad». De este modo, en el fenómeno de la comida se atisba ya una respuesta a la pregunta fundamental de *qué es el hombre* y, al mismo tiempo, se nos ofrece una primera configuración de lo *sacramental*, esto es: la presencia en la ausencia, el ocultamiento y la transparencia de lo divino en la realidad sensible y humana.

A través de los siglos, esta dimensión religiosa del alimento y la comida ha conocido diferentes formas de percepción y expresión[33]. El rito de la mesa ha llegado a alcanzar un *sentido místico:* a través de él, el hombre ha experimentado la comunión con la divinidad y se ha regocijado con él; ha tenido acceso a la intimidad de los seres superiores, llegando a ser su *comensal;* ha establecido con ellos una relación mucho más estrecha que en el diálogo de la oración, esto es, una comunidad de vida nutrida de la esperanza de inmortalidad. Efectivamente, uno de los más viejos sueños de la humanidad ha sido encontrar un alimento, un *pan de inmortalidad.*

Por otra parte, como nos indica el conocimiento comparado de las religiones, importantes corrientes de conciencia en la historia de la humanidad han visto en el *ayuno*, en la privación del alimento, el camino más adecuado para el encuentro con la divinidad [34]. En la misma Biblia no faltan testimonios en este sentido; así la figura de Juan Bautista que «se alimentaba de saltamontes y miel silvestre» (Mt 3,4). En la historia de Israel, Dios mismo recurre a este

[32] H. E. Jacob, *Histoire du pain*, París 1958.

[33] Ver, por ejemplo, G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, Buenos Aires 1964, 347-348.

[34] C. J. Bleeker y G. Widengren, *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Madrid 1973, I, 298.320.492 ss; II, 38 ss, 95 ss.

procedimiento para educar a su pueblo en la valoración de su palabra:

> «El Señor tu Dios te afligió, haciéndote pasar hambre... para enseñarte que el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios».
> (Dt 8,3; cf. Am 8,11).

Sin embargo, como veremos más detenidamente en el capítulo siguiente, no fue éste el camino elegido por Jesús, quien, tras alertar a sus discípulos contra la ostentación en la práctica del *ayuno* (Mt 6,1.16-18), elige precisamente la *comida*, el pan y el vino, para significar su presencia entre los suyos.

> «Todo el que lee el nuevo testamento –ha escrito X. Léon-Dufour– se queda sorprendido de la frecuencia con que se habla de alimento y comida, tanto en sentido normal como metafórico, e incluso en sentido cultual» [35].

¿Naturaleza o cultura? En el lenguaje religioso tradicional, pan y vino forman parte de una simbólica referente a Dios a través de la *naturaleza*, y mucho menos (o nada) de una simbólica referente al hombre a través de la *cultura*. «La tierra de donde sale el pan», dice la Biblia (Job 28,5). En este lenguaje, el pan y el vino se prestan espontáneamente a significar la dependencia del hombre respecto a Dios; designan el don directo de la divinidad, mientras el hombre permanece como sujeto pasivo y meramente receptor.

Pero, desde la tierra hasta el pan, está el *trabajo* multiforme del hombre que prepara el suelo, que siembra, que abona el terreno con fertilizantes, que siega y recoge las espigas, que muele el grano y cuece la harina, que produce su pan... El vino supone todavía un mayor número de intervenciones y un proceso más delicado. Todo ello, en nuestros días, con el concurso de numerosas máquinas e instrumentos técnicos, obra, a su vez, de la inteligencia y del *trabajo* humanos. *¿Naturaleza o cultura?* ¿El pan y el vino deben ser vistos como dones de Dios o como frutos del trabajo humano? Con acierto ha escrito Pierre Colin:

> «La distancia que media entre esas dos concepciones –entre la concepción según la cual el pan y el vino simbolizan nuestra dependencia con respecto a Dios, y la concepción según la cual simbolizan la libertad y el esfuerzo con que reproducimos los elementos base de nuestra existencia–, esa distancia, digo, es la medida de la distancia que separa al hombre moderno del hombre religioso» [36].

La liturgia actual, al colocar el pan y el vino sobre la mesa eucarística, los reconoce como «frutos de la *tierra* y del *trabajo* del hombre». El pan y el vino son, pues, naturaleza humanizada, un *resumen cósmico-cultural* de gran expresividad simbólica. Significan lo que nosotros hacemos y construimos con nuestro esfuerzo y el trabajo solidario de los otros hombres; pero significan, también, lo que el mundo y nosotros mismos somos como don misterioso, regalo originario que ha surgido generosamente de las manos del Dios creador [37].

El binomio *pan y vino* se presta aún a una nueva red de significaciones. Desde el mismo suelo bíblico, el pan corresponde al alimento cotidiano; el vino, en cambio, está asociado al clima de alegría, al ambiente de fiesta. Lo *cotidiano y* lo *festivo:* he aquí la doble dimensión fundamental del existir humano; ambas son asumidas por la eucaristía cristiana [38].

---

[35] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan: culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, 51. E. Lohmeyer nota que en los evangelios sinópticos, línea por línea, hay más referencias al *comer* que en cualquier libro religioso del mundo, y ello se debe, según él, a que el material evangélico se fue transmitiendo en parte en las eucaristías: *Das Abendmahl in Urgemeinde*: Journal of Biblical Literatur 56 (1937) 218, en J. L. Espinel, *La eucaristía del nuevo testamento*, Salamanca 1980, 70 y 122.

[36] P. Colin, *Fenomenología y hermenéutica del simbolismo litúrgico*, en la obra dirigida por J. P. Jossua, Y. Congar, *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 273.

[37] G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, París 1972, 26-31. «El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los *elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre*, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial»: *Gaudium et spes*, 38.

[38] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan: culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, 363; L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 398-399.

Otro binomio bíblico presenta una cierta afinidad simbólica con la del pan cotidiano y el vino festivo: son la *leche* y la *miel*, alimentos utilizados también en la liturgia de los primeros siglos[39]. Mientras la *leche* representa el cuidado y la responsabilidad por la conservación de la vida, la *miel* significa valores que van más allá: el amor a la vida, la alegría, la felicidad. Como lo ha descrito Erich Fromm en un texto antológico:

> «La tierra prometida (la tierra es siempre un símbolo materno) se describe como "plena de leche y miel". La *leche* es el símbolo del primer aspecto del amor, el del cuidado y afirmación. La *miel* simboliza la dulzura de la vida, el amor por ella, y la felicidad de estar vivo. La mayoría de las madres son capaces de dar "leche", pero sólo unas pocas pueden dar "miel" también. Para estar en condiciones de dar miel, una madre debe ser no sólo una "buena madre", sino una persona feliz... Indudablemente, es posible distinguir, entre los niños -y los adultos-, los que sólo recibieron "leche" y los que recibieron "leche y miel"»[40].

La actitud religiosa en relación con los alimentos se expresó tradicionalmente en la costumbre de *bendecir la mesa* al iniciar la comida, y en la acción de gracias una vez finalizada la reunión. La tradición judía es especialmente rica en este género de bendiciones El historiador Flavio Josefo, al describir las comidas comunitarias de los esenios, entre los que con toda probabilidad se reclutaban los miembros de la secta de Qumrán, dice:

> «El sacerdote pronuncia una oración antes de comer, y nadie puede probar bocado antes de que haya concluido la oración. Después de la comida, el sacerdote repite el rezo. Todos dan gracias a Dios, al principio y al final de la comida»[41].

Estos ritos domésticos de la mesa, juntamente con la actitud interna que presuponen, están en el origen de la plegaria eucarística cristiana y, por ello, serán estudiados más de cerca en el capítulo 4 de este libro. No poseemos muchos datos de las costumbres familiares de la *bendición de la mesa* en el cristianismo primitivo. De todos modos, es evidente que la eucaristía cristiana surge en el interior de una cultura en la que toda comida, de por sí, tiene ya un profundo significado religioso. La práctica de *bendecir la mesa* debió pasar como espontáneamente de los judíos a los primeros cristianos; en la primera carta a Timoteo 4,3-5, san Pablo parece referirse a ello como una costumbre bien conocida.

Para observar esta conexión genética entre los ritos de mesa judíos y la eucaristía cristiana en sus orígenes, es muy significativa la discusión de los estudiosos de la liturgia en torno a la interpretación de los capítulos IX y X de la *Didaché*. Mientras para unos autores se trata de oraciones propiamente eucarísticas, utilizadas por la comunidad cristiana para celebrar la cena del Señor, para otros serían simplemente plegarias para bendecir la mesa. Y no faltan quienes tratan de ver en estas plegarias del cristianismo primitivo el testimonio de una transición entre ambas prácticas[42]. Las fórmulas de *bendición de la mesa* se multiplicaron y se diversificaron luego a lo largo de los siglos, teniendo particular relieve en las tradiciones monásticas[43].

Esta espiritualidad doméstica en torno a la mesa familiar constituía el suelo primigenio y natural donde podía florecer la eucaristía cristiana. En efecto, allí donde el alimento se vive como un signo de participación común en el misterio de la vida, donde se reconoce en el alimento un don de Dios a quien se bendice y se le dan las gracias, tenemos el

---

[39] Hipólito de Roma, *La tradición apostólica*, Salamanca 1986, 77; C. Vogel, *Símbolos culturales cristianos: elementos y bebidas:* Concilium 152 (1980) 245-250.

[40] E. Fromm, *El arte de amar*, Buenos Aires 1966, 64.

[41] Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* 2, 138-150; cf. R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 41-42; E. Touron, *Comer con Jesús* (1ª parte): Rev. Española de Teología 55 (1995) 304 ss.

[42] Los textos de la *Didaché*, IX y X, junto con los datos más significativos sobre esta cuestión debatida, los ofreceremos más adelante, en el cap. 4, cuando hablemos de las raíces judías de la plegaria eucarística.

[43] Destacamos esta breve «oratio in prandio» que se encuentra en el libro de las *Constituciones Apostólicas:* «Benedictus es, Domine, qui nutris me a pueritia mea, qui das escam omni carni, imple gaudio et laetitia corda nostra ut semper omnem sufficientiam habentes, abundemus in omne opus bonum in Christo Jesu Domino nostro», en J. Baudot, *Bénédiction de la table ou des aliments*, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, II/1, 714.

marco adecuado para la eucaristía cristiana. Por el contrario, cuando -por una u otra razón- este contexto natural se ha debilitado o se ha perdido, el sacramento cristiano queda como aislado y sin conexión vital con la existencia; corre el grave riesgo de convertirse en un rito mágico, vacío de contenido cristiano. Algo de esto parece estar sucediendo en la sociedad secularizada de nuestros días.

Robert Ledogar, teólogo norteamericano, ha dedicado un estudio marcadamente crítico al tema de la *bendición de la mesa*. Parte del supuesto, estadísticamente comprobado, de que este rito familiar está en evidente decadencia en toda la sociedad occidental[44] y trata de identificar las causas concretas de este proceso de secularización en el área concreta del alimento y la comida. Ledogar hace la siguiente reflexión:

> «Hay algo perturbador en las acciones de gracias a Dios ofrecidas por un hombre que tiene más comida que su prójimo, al igual que también hay algo perturbador en el hecho de que los políticos americanos entonen piadosamente alabanzas a la providencia porque nosotros tenemos más cosas de comer que el resto del mundo.
>
> Quizá deberíamos olvidar las palabras del salmista: "Ofrece a Dios sacrificios de acción de gracias" (Sal 50,14), para recordar las del profeta: "Odio y abomino vuestras fiestas... ¡Que fluya el juicio como agua, y la justicia como un torrente inextinguible!" (Am 5,21-24)...
>
> Es posible que esta renuncia del hombre occidental, y de los cristianos americanos en particular, a "dar gracias" en sus comidas tenga su origen en un sentimiento latente de honradez... Tiene el decoro de no dar gracias a Dios por su poder adquisitivo, porque no está claro del todo que semejante poder le haya sido concedido por Dios»[45].

Recuerda Ledogar el doble significado del término «confesar» en la tradición judeo-cristiana: alabanza pública a Dios y, al mismo tiempo, reconocimiento de la culpa ante él[46]. El sentimiento que empuja a alabar y dar gracias a Dios, como origen fontal de todos los bienes, obliga en derivación a «confesar» cuando uno se ha apropiado injustamente de algo que no le pertenecía. Dentro de esta lógica concluye el autor:

> «Dar gracias a Dios por un alimento que ha sido arrebatado al pobre sería reconocido por todos como un acto de hipocresía monstruosa. Todos suponemos que el ladrón tendrá al menos la decencia de quedarse en silencio»[47].

Recogiendo esta tradición primitiva, sería preciso operar una reconversión de nuestra tradicional *bendición de la mesa*, asociando a los sentimientos de alabanza y acción de gracias la «confesión», o sea, la conciencia de responsabilidad y de pecado social. Sería el momento de traer a la memoria lo que con tanta fuerza ha subrayado E. Schillebeeckx en su libro *Los hombres relato de Dios*. El lenguaje religioso hace siempre referencia a enunciados de «segundo orden»; es decir, es un hablar sobre algo que ya de algún modo se ha operado y expresado en nuestra experiencia humana, porque lo más serio de nuestra relación con Dios se verifica en lo cotidiano y en relación con el prójimo[48]. De todos modos, es reveladora de una nueva sensibilidad la fórmula que habitualmente se utiliza ahora en ciertos ambientes cristianos:

---

[44] «Para algunos, la bendición de la mesa es sólo un modo de llamar al orden a los niños»: H. Cox, *Las fiestas de locos. Ensayo sobre el talante festivo y la fantasía*, Madrid 1983, 88.

[45] C. Ledogar, *Bendición de la mesa y eucaristía:* Concilium 52 (1970) 284-285. Un eco de este mismo planteamiento en J. I. González Faus, *Acceso a Jesús*, Salamanca 1980, 203.

[46] Es un tema muy querido de san Agustín, quien narra cómo sus fieles confundían a veces los acentos y, al cantar *confiteri* con sentido de alabar a Dios, se golpeaban el pecho como acusación de los pecados. Más detalles sobre este punto en X. Basurko, *El canto cristiano en la tradición primitiva* (Victoriensia 59), Vitoria 1991, 97-98.

[47] C. Ledogar, *Bendición de la mesa y eucaristía*, 284-285.

[48] E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca 1994, 38 y 134. «No hay encuentro con Dios (ni fe ni pecado) que no esté mediado por un encuentro con el mundo en su consistencia propia. Por eso siempre es peligroso hablar del pecado como de una negación humana de Dios, o hablar de pecado contra Dios si no señalamos al mismo tiempo en qué sitio hace esta negación perjuicio a nuestro ser hombres»: *Ibíd.*, 148; «El pecado hiere a Dios únicamente *en* sus criaturas»: *Ibíd.*, 20. Es también, como se sabe, un tema básico en la teología de K. Rahner.

«Señor, da pan a los que tienen hambre,
y hambre a los que tienen pan».

Pero habría que clarificar la petición en el sentido de pedir no sólo hambre fisiológica, que revela una buena salud corporal, sino también hambre de justicia (Mt 5,6), que denotaría una salud ética y evangélica[49]. En realidad, una situación de esquizofrenia anida en el hombre moderno: el nivel de su responsabilidad y su compromiso ético no están a la altura de la ingente información que recibe sobre los problemas que hoy aquejan a la familia universal.

Es cierto que, a impulsos de los potentes medios de comunicación, vivimos puntualmente ramalazos de «projimidad»[50]. La televisión nos ofrece escenas escalofriantes del hambre en el mundo, y nos dejamos conmover: aflora entonces nuestra conciencia solidaria y nuestro estatuto de auténticas personas. Unos instantes después, el mismo medio televisivo nos solicita con un cúmulo de anuncios publicitarios que neutralizan el mensaje anterior y nos reintroducen en un mundo de falsas necesidades. Como escribía J. M. Rovira:

> «¿Tenemos a punto una ética de la totalidad global de la familia humana? El hambre de Etiopía es algo más que un latigazo fugaz a nuestra sensibilidad. Es un caso emblemático de la necesidad de esa moral solidaria y global»[51].

En una ética de la supervivencia humana se nos exige cambiar nuestros parámetros, modificar nuestras actitudes. La Iglesia, por su parte, si desea contentarse con ser una «glosa inofensiva» de la sociedad dominante, aguardará paciente y resignada la aparición de ese nuevo orden económico internacional, al parecer cada vez más distante. Pero si, en vez de «sostener la cola del vestido de la sociedad», quiere convertirse en «portadora de la antorcha que precede»[52], las comunidades cristianas tendrán que dejarse interpelar por las parábolas evangélicas: luz en el mundo, sal de la tierra, fermento en la masa, grano pequeño de mostaza en espera de desarrollo... e intentar un *nuevo estilo de vida* a la altura de su conciencia histórica, esto es, de la *conciencia planetaria*.

Con una eficacia apenas superior a la simbólica en sus comienzos, las comunidades cristianas de nuestros días (incluida la célula familiar) deberían atreverse a adoptar un nuevo estilo, un nuevo orden a escala micrométrica, un *ethos* particular, por el que:

– sin renunciar al gozo y a la fiesta,

– vivieran agradecidamente la existencia, como don de Dios, en medio de este mundo,

– asumiendo la parte de culpa y responsabilidad en la situación actual de la familia humana,

– y tratando de encarnar este estilo de vida, de *sabiduría* en definitiva, en la renuncia a las falsas necesidades, y en un uso peculiar del dinero[53].

La bendición de la mesa familiar que recogiera estas intenciones y sentimientos podría llegar a ser un momento significativamente relevante en nuestra existencia cotidiana y, al mismo tiempo, se convertiría en el suelo más idóneo para una celebración correcta y coherente de la cena del Señor.

---

[49] «Para comer, lo primero que uno necesita es *tener hambre*. Esta realidad, estremecedora en dos tercios de nuestro mundo, y que tendría que quitarnos el sueño al tercio restante, tiene mucho que ver con un cierto *estado de vigilia* que mantiene despierto el deseo... Al Deseo con mayúscula lo debilitan y adormecen los pequeños deseos parásitos que se encarga de inocularnos una sociedad especialista en generarlos»: D. Aleixandre, *Siete verbos (elementales) de acceso a la eucaristía:* Sal Terrae (mayo 1995) 341.

[50] «Los vocablos viejos han de renovarse constantemente para que se les haga caso de nuevo. Tal vez pudiera una teología de la *projimidad* unir entre sí el motivo cristiano del amor al prójimo y el marxista de solidaridad»: Entrevista a M. Horkheimer, en la obra *A la búsqueda de sentido*, Salamanca 1976, 133.

[51] J. M. Rovira i Belloso, *Fe y cultura en nuestro tiempo* (Presencia teológica 46), Santander 1988, 147.

[52] La imagen fue ideada por Kant, utilizada después por E. Bloch y J. Moltmann en contextos diferentes: ver Concilium 16 (1966) 223.

[53] Sugerencias valiosas sobre este punto en la revista Pastoral misionera 143 (1985), monográfico sobre *El uso del dinero en una sociedad en crisis*. Acerca de la virtud de la austeridad en su relación con la alegría, la amistad y la convivencialidad, en I. Illich, *La convivencialidad*, Barcelona 1974, 13. En el *Bendicional*, n. 884, se evoca la relación entre bendición de la mesa y la sobriedad abierta a las necesidades de los pobres. En el folleto *Bendecir la mesa*, editado por el Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1992, existen diversos formularios que apuntan en esta misma dirección.

2

Cena del Señor

Para buscar los fundamentos de nuestra praxis eucarística, debemos acudir a las fuentes del nuevo testamento. Y, de entrada, nos hallamos ante un par de sorpresas:

- *¿Escasez de textos eucarísticos? La «ley del arcano»*

Efectivamente, en toda la literatura del nuevo testamento son muy pocos los textos *explícitos* acerca de la eucaristía: dos textos de Pablo en la 1ª Corintios, los tres relatos de la institución en los evangelios sinópticos, unas alusiones bastante fugaces en los libros de Lucas (evangelio y Hechos de los apóstoles) y el discurso del *pan de vida* en Juan 6. Como vemos, se pueden contar con los dedos de las manos. Esta escasez de textos *eucarísticos* contrasta vivamente, por ejemplo, con el número y explicitud de los textos relativos al *bautismo* en el mismo nuevo testamento[1].

¿Qué razones han podido motivar este laconismo o esta especie de sequía eucarística? Esta aparente secundariedad de la cena eucarística en el cristianismo naciente ¿es debida a una marginalidad efectiva de la vida eucarística, o más bien a una extrema prudencia para proteger el corazón mismo de la vida eclesial? ¿Será consecuencia de la *ley del arcano* que, por medio de un lenguaje velado o un calculado silencio, quiere cubrir de respeto el núcleo mismo del misterio cristiano, y evitar así su profanación? Esta es la tesis defendida, con gran convicción, por Joachim Jeremias[2]. Pero no hay consenso entre los autores.

De todos modos, es obligado añadir que si los textos *explícitos* acerca de la eucaristía son realmente pocos, son numerosos, en cambio, los pasajes y contextos del nuevo testamento afectados, «tocados» de alguna manera, por la celebración y la doctrina eucarística[3].

- *Ausencia del término «eucaristía»*

Este término tan familiar, casi imprescindible

[1] En referencia a las cartas de Pablo, el hecho viene claramente aceptado por ejemplo por W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988, 257.

[2] J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 133-148. Ver también J. J. von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel 1966, 11-12. Sobre la posible actualidad de la «ley del arcano» en referencia a las misas televisadas en nuestros días: J. B. Metz, *La trampa electrónica:* Concilium 250 (1993) 83-88.

[3] Ver en el recuadro el elenco de textos recogido por J. L. Espinel y que es comentado detalladamente en su obra, *La eucaristía del nuevo testamento*, Salamanca 1980, 121-142. También respecto al bautismo acontece el mismo fenómeno. Infinidad de veces, por medio de conceptos y circunlocuciones muy diversas, se está haciendo referencia al bautismo: G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Salamanca 1986, 133.

TEXTOS NEOTESTAMENTARIOS AFECTADOS POR LA TRADICIÓN Y LA CELEBRACIÓN DE LA CENA EUCARÍSTICA

a) Evangelios sinópticos
Mc 14,22-25; Mt 26,26-29 y Lc 22,15-20
Mc 6,34 - 8,21
Mc 16,14
Lc 12,35-40
Lc 24,13-35

b) Evangelio de Juan
Jn 6,4-14
Jn 6,26-51a
Jn 6,51b-58
Jn 13,1-16
Jn 12,24 y 15,1-8
Jn 13,34
Jn 19,34

c) Hechos de los apóstoles
Hch 1,4
Hch 2,42
Hch 2,46
Hch 11,3
Hch 16,32-34
Hch 20,7-12
Hch 27,35

d) Epístolas
1 Cor 10,16-17
1 Cor 11,17-34
1 Cor 14,23-29
Gál 2,1-2
Ef 5,18-20
Heb 9,20
Heb 13,10-15
Jud 12
1 Jn 5,6-8

e) Apocalipsis
Ap 1,10
Ap 3,20 (y passim)

«Excepto los textos de la institución y pocos más, casi todos los otros son una referencia muy discreta, aunque segura, a un hecho que la Iglesia vivía intensamente, pero del que no habla mucho por escrito por pertenecer a la iniciación y a la tradición oral, así como al ámbito de la celebración. Los textos que hemos enumerado no son exhaustivos. Son suficientes, no obstante, para conocer que, a pesar de la cautela y de la *ley del arcano*, aflora a la superficie del NT lo que se celebraba en las vigilias nocturnas» [1].

[1] J. L. Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento*, Salamanca 1980, 141-142.

hoy para nosotros, no se encuentra en ningún texto del nuevo testamento para designar la expresión central de la liturgia cristiana[4]. Para ello, las fuentes neotestamentarias no se sirven más que de estas dos únicas expresiones: *cena del Señor* y *fracción del pan*.

Estas dos designaciones, las más primitivas como vemos, van a servirnos de guía y de ejes temáticos en el desarrollo de los dos próximos capítulos.

En la primera carta de Pablo a los Corintios encontramos el texto más antiguo escrito sobre la eucaristía. Es una carta que data de los años 55-56 y que, a su vez, hace referencia a la primera estancia de Pablo en Corinto el año 50, cuando les transmitió por primera vez la institución de la eucaristía por el Señor. En la primitiva Iglesia, la entrega de tradiciones básicas, esenciales (lo mismo que la fundación de una comunidad), no se hace por carta, sino por

[4] De todos modos, en opinión de A. Gerken, «la expresión *eucaristía* para toda la acción del pan y del cáliz se remonta a Jesús y está ya en uso a comienzos del siglo II (*Didaché*, IX y X). Por eso hablamos ya de relatos eucarísticos neotestamentarios, aun cuando en el NT la palabra no haya recibido este sentido»: *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 14, nota 4.

vía oral. Las cartas sirven habitualmente para aplicar las tradiciones recibidas, para profundizarlas. Pero, en casos de especial emergencia, Pablo se retira personalmente a un segundo plano y cede la palabra a la tradición, enseña lo transmitido.

Esto es exactamente lo que hace en el capítulo 11 de la primera carta a los Corintios. Ante los conflictos que están sacudiendo a la comunidad, y que se hacen ostensibles en el desarrollo mismo de la asamblea eucarística, el apóstol da un veredicto rotundo, contundente: esto no se ajusta al original, «esto ya no es comer la cena del Señor» (1 Cor 11,20). Y tomando pie de este conflicto, y dentro de un tono de amonestación, Pablo recuerda la primera transmisión de la institución eucarística: «Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan...» (1 Cor 11,23). He aquí el original al que debería ajustarse la reunión de los creyentes en Corinto.

Así, pues, en esta primera carta a los Corintios tenemos el primer testimonio literario que expresa una continuidad entre la última cena de Jesús y la celebración eclesial de la eucaristía, que viene denominada como *cena del Señor.* Esta expresión, *kyriakón deipnon,* es única en el nuevo testamento, aunque una designación bastante similar, «mesa del Señor», es utilizada por Pablo en el capítulo anterior de la misma carta (1 Cor 10,21).

– *Cena:* El término griego *deipnon* del que se sirve Pablo significa la cena, si bien podría designar también la comida principal del día. Todavía está resonando en nuestro interior la múltiple gama de significados que conlleva la experiencia humana del comer y beber juntos, tal como hemos desarrollado en el capítulo anterior. La *cena del Señor* en Corinto es, efectivamente, una comida de hermandad donde tiene lugar el rito eucarístico. Esta *comida del Señor* se celebra en un marco doméstico, en casa de uno de los miembros de la comunidad. Sociológicamente hablando, no tenía nada de extraño que la asamblea cristiana de Corinto se realizara en torno a una mesa, en el ambiente de una cena fraternal. Esta era una costumbre normal en la vida religiosa y social de aquel tiempo, tanto entre griegos como entre judíos. Diversos tipos de asociaciones existentes en el mundo greco-romano (funerarias, gremiales, filosóficas...) tenían la comida comunitaria como elemento central de su vida social[5].

– *Del Señor:* Pero la asamblea de Corinto no se reduce a un habitual ágape fraterno. Está internamente motivada por el encuentro con el *Kyrios,* el Señor resucitado. La denominación *kyriakón deipnon, cena del Señor,* evoca inmediatamente otra expresión, también única en todo el nuevo testamento: *kyriaké eméra, día del Señor* (Ap 1,10)[6]. Así queda patente la conexión interna entre estas tres realidades fundamentales: el domingo, la eucaristía y la resurrección del Señor.

Es el Señor resucitado quien realmente invita; de ahí el nombre que Pablo concede a toda la comida (1 Cor 11,20). En ella los fieles establecen una verdadera comunión, una *koinonía* actual, con el cuerpo y la sangre del Señor (1 Cor 10,16; 11,27). Pero la asamblea creyente está orientada, en la esperanza, a la venida del mismo Señor (1 Cor 11,26). De este modo, entre el *pasado* de la cruz y el *futuro*

---

[5] «En las ciudades griegas y romanas había una forma adicional de relaciones sociales (además del *oikos, domus* o familia) que era muy importante. Los clubes, bajo denominaciones muy variadas, existieron en las ciudades griegas desde el siglo V a. C. y en Roma desde una época algo posterior. En los tiempos imperiales, los clubes proliferaban tanto en oriente como en occidente, pese a los periódicos esfuerzos que realizaban las autoridades para abolirlos. Parece que casi todas las personas tenían la posibilidad de "reunirse" *(synagein* era un término muy usado) en grupos de amigos, parientes, vecinos o socios laborales, elaborar un estatuto, buscar un lugar de reunión y autodeclararse como una asociación (*thiasos, synodus, eranos* o algo semejante). El grupo no solía ser amplio: generalmente contaba entre una docena a treinta o cuarenta miembros, rara vez más de cien»: W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo,* Salamanca 1988, 58-59.

[6] «La designación *cena del Señor* (1 Cor 11,20) es la causa inmediata de la designación *día del Señor* (Ap 1,10) aplicada al primer día de la semana. Por tanto, el nombre *día del Señor* procede no tanto del acontecimiento sucedido una vez por todas de la resurrección, como de la experiencia semanalmente repetida de la presencia del Señor exaltado en medio de la comunidad reunida para la *cena del Señor*»: W. Rordorf, *El domingo. Historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana,* Madrid 1971, 272; X. Basurko, *Para vivir el domingo,* Estella 1993, 71.

de la venida escatológica, se halla situada la eucaristía, *presencia actual* del Señor resucitado en su Iglesia.

Dice Pablo que Jesús, el Señor, instituye la eucaristía «la noche en que fue entregado» (1 Cor 11,23), es decir, en la hora que culmina la entrega de su vida hasta la muerte por nosotros. La cena del Señor es la actualización ritual de esa entrega. Pues bien, la comunidad con su desunión y su egoísmo contradice a lo que ella misma proclama en la celebración. La *koinonía* o comunión con Cristo –recalca con gran fuerza Pablo– es inseparable de la *koinonía* o comunión con los hermanos; la unión en el cuerpo de Cristo funda la unión mutua en la Iglesia. De este modo deriva la polisemia de la expresión «cuerpo de Cristo», con su doble sentido cristológico-eclesial.

Aquí se situaría el *deber ser* de cualquier asamblea que se precie de cristiana. Pero la reunión de Corinto nos ofrece ya el reverso de la medalla: una eucaristía celebrada en un contexto de insolidaridad manifiesta, de contradicción interna con aquello que se dice celebrar. Volveremos más tarde sobre el conflicto de Corinto y trataremos de precisar mejor sus causas sociológicas y sus derivaciones cristianas. Ahora, tomando pie de esta expresión paulina *cena del Señor,* vamos a intentar desarrollar algunos aspectos básicos de la teología y de la celebración eucarísticas.

Muchas parcelas de los estudios bíblicos se han vuelto inaccesibles para quien no sea un especialista en la materia. Una de ellas es, sin duda, la investigación acerca del origen de la eucaristía en el nuevo testamento. Ferdinand Hahn ha realizado una valiosa síntesis ofreciendo una orientación actualizada sobre este tema. Según el estado actual de las investigaciones, es claro que la cuestión del origen de la eucaristía no puede reducirse, como se ha hecho durante siglos, al tema de la última cena de Jesús y de la institución por parte de él de una comida comunitaria para los discípulos. Hoy debemos distinguir una *triple raíz* fundamental en el origen y primeros desarrollos de la cena del Señor:

– La *comensalidad del Jesús histórico:* La última cena encuentra su marco adecuado y su significación fundamental en el contexto general de la comensalidad de Jesús, en ese hábito de compartir su mesa que llevó a cabo durante su vida con gentes de todo tipo y procedencia.

– La *última cena:* Con todo, y aun siendo el mencionado un dato muy importante, sería equivocada una interpretación que intentase configurar la celebración de las eucaristías primitivas exclusivamente a partir de las comunidades de mesa pre-pascuales de Jesús. Hay que considerar como segundo elemento básico y constitutivo el banquete celebrado con sus discípulos en la noche antes de su muerte.

– Las *comuniones de mesa pospascuales* con Cristo resucitado. La vinculación de las celebraciones pre-pascuales de Jesús con su cena de despedida aún no es suficiente. En efecto, sin la dimensión pascual no pueden comprenderse las celebraciones de la comunidad primitiva[7].

Según F. Hahn, la celebración eucarística no adquirió desde el principio una configuración unitaria, sino que fue creciendo a partir de estas *tres raíces* fundamentales íntimamente ligadas entre sí: la última cena, su *pre-historia* constituida por las comidas comunitarias con el Jesús terreno, y su *post-historia* constituida por las experiencias pascuales. De la coincidencia y religación interna de estos componentes básicos surgiría el sentido auténtico de la primitiva celebración cristiana. Como cuestión previa, y para contextualizar debidamente esta significativa praxis de Jesús, es preciso conocer las tradiciones judías respecto a la alimentación y a la comensalidad.

1. Comer y beber en la tradición judía

El pueblo de Israel coincide con todas las religiones antiguas en valorar la comida y la bebida co-

[7] F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahl*: Evang. Theologie 35 (1975) 553-563, resumido en *Estado de la investigación sobre la eucaristía en la primitiva cristiandad:* Selec. Teología 63 (1977) 261-268. Ver también en el mismo sentido: H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica,* Salamanca 1982, 76-77.

mo una mediación eminente de la experiencia de Dios. Esta idea está presente a todo lo largo de la Biblia, desde el primero de los libros (Gn 3,22) hasta el último (Ap 22,17)[8]. Hagamos un breve recorrido sobre las comidas sagradas en la tradición de Israel.

a) *El banquete de la alianza en el monte Sinaí* (Ex 24)

La unión entre alianza y comida constituye la experiencia religiosa más decisiva y original de la revelación de Israel. Los ritos realizados por Moisés en el Sinaí para sellar la alianza («Yo seré tu Dios y vosotros mi pueblo») no eran sólo holocaustos, sino que llevaban consigo un indudable sentido de comunión (*selâmin)*:

> «Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras del Señor; madrugó y levantó un altar a la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel. Mandó a algunos jóvenes israelitas ofrecer holocaustos y ofrecer novillos como sacrificio de comunión para el Señor»... «Y después comieron y bebieron» (Ex 24,4-5.11).

La alianza polarizará todas las mejores experiencias de Israel. Cuando los profetas convoquen al pueblo a una nueva esperanza (escatológica), ésta se irá configurando como una «nueva alianza»; y la intervención de Dios será un «nuevo éxodo». En el momento de inaugurar la alianza, el antiguo testamento introduce temas que serán recurrentes, aunque desde otra perspectiva, en las comidas del nuevo testamento: comer y beber en la presencia de Dios; la visión de Dios en su gloria; el regocijo que los creyentes perciben del comer-beber ante Dios.

La tierra prometida, meta de la marcha de Israel y tema clave del Deuteronomio es el lugar donde el pueblo «comerá y se regocijará ante el Señor» (Dt 27,7). Este tema del *comer y hacer fiesta ante el Señor* en la tierra que Dios ha concedido está en conexión con el arraigo en Israel del banquete como expresión de la plenitud de la salvación[9]. La tierra se describe repetidamente diciendo que «mana leche y miel» (Dt 6,3; 8,8 y passim). En la sección central del libro aparecen unidos, repetidas veces, el comer y el regocijarse en la tierra, y concretamente en el santuario (Dt 12,7 ss; 14,23.26; 15,20; 26,11-12). Este alegrarse o regocijarse está relacionado siempre con un banquete festivo. La gran obligación en la tierra es compartir y comer con el emigrante, el huérfano y la viuda, es decir, con los pobres y marginados de la sociedad (Dt 14,28-29; 26,11-12)[10].

b) *Abundancia y gratuidad del banquete escatológico*

La plenitud humana del encuentro con Dios, la salvación, tiene como símbolo predilecto el de la comida festiva. El banquete mesiánico se sirve, pues, de una imagen tomada del mundo de la casa y de la vida familiar, es decir, del ámbito en que rigen relaciones de solidaridad, donde se expresa la acogida, la igualdad y el perdón. El texto más espléndido es, sin duda, aquel que describe el *banquete mesiánico* al final de los tiempos en la cima del monte Sión, al que son invitados junto a Israel todas las naciones:

> «El Señor de los ejércitos prepara
> para todos los pueblos en este monte
> un festín de manjares suculentos,
> un festín de vinos de solera;
> manjares enjundiosos, vinos generosos...
> Aniquilará la muerte para siempre.
> El Señor Dios enjugará las lágrimas
> de todos los rostros»
> (Is 25,6-8).

Los profetas han partido de las antiguas experiencias de Israel para proyectar su esperanza escatológica, sin espiritualizarla excesivamente[11]. Dios,

---

[8] E. Tourón, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (1ª parte): Rev. Esp. Teología 55 (1995) 285. Este trabajo, publicado en dos partes, ofrece amplia y detallada documentación sobre el tema de este apartado, tanto en la tradición bíblica como extrabíblica.

[9] Sobre todo en la obra lucana: ver R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 57-58; es el objeto central de la obra de D. P. Moessner, *The Lord of Banquet*, Minneapolis 1989.

[10] El comer y beber también se utiliza como símbolo negativo; el desobedecer a Dios se simboliza como un comer y regocijarse pervertido; el castigo consistirá en pasar hambre y quedar desolados (Dt 28,31.33.51; 28,53-57).

[11] «Los conceptos más afinados pueden convertirse en

como en los tiempos antiguos, acabará colmando al pueblo de toda clase de bienes en los últimos tiempos. Ya no pasarán hambre ni sed: «comerán los pobres y se saciarán» (Sal 22,27). Los temas de la *hartura*, de la *abundancia* y de la *gratuidad* son evocaciones que acompañan de modo permanente al banquete mesiánico. Así podemos leer en el «libro de la consolación» del Deutero-Isaías:

«Venid por agua todos los sedientos,
venid aunque no tengáis dinero:
comprad trigo, comed de balde
vino y leche sin tener que pagar.
¿Por qué gastáis dinero
en lo que no sacia,
el salario en lo que no quita el hambre?
Escuchadme atentamente
y comeréis bien,
os deleitaréis con manjares.
Prestad atención, venid a mí:
escuchadme y viviréis.
Sellaré con vosotros
una alianza perpetua»
(Is 55,1-3).

A la abundancia le acompaña la *alegría* perpetua como una amiga inseparable. Es la euforia que ya percibe el Sal 23,5-6. La literatura sapiencial después del exilio intenta actualizar e interiorizar la revelación de Israel. La comida juega un relevante papel a la hora de representar la sabiduría como don y bendición de Dios a los hombres. En los libros sapienciales se habla de un banquete con pan y vino, preparado por la Sabiduría divina (Prov 9,1-5), donde «los que me comen tendrán más hambre, y los que me beben tendrán más sed» (Eclo 24,21). La doble alusión al *vino* hará que la Sabiduría sintonice con la alegría de la fiesta mesiánica (Prov 9,2.5)

ídolos; y, a la inversa, los antropomorfismos más materiales ("Señor, tú eres mi roca") pueden ser las expresiones más finas de la radical alteridad y santidad de Dios». Este antropomorfismo simbólico es, en palabras de F. Marty: «el humilde rostro de una teología negativa que ha renunciado a gloriarse de su negatividad»: L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 50, con nota 69.

c) El vino nuevo y el nuevo maná

El llamado «espacio intertestamentario» abarca al judaísmo desde el año 200 a. C. hasta el 200 d. C. En él proliferan obras apócrifas, pretendidamente inspiradas y referidas, como autor o interlocutor, a un personaje del antiguo testamento[12]. Entre los temas preferidos se encuentra la abundancia de alimento y de vino escatológico; la edad futura se ha de caracterizar por la abundancia de manjares de calidad y de vinos generosos. Así se lee en el *Apocalipsis de Baruc*, 29,5:

«La tierra producirá diez mil veces más,
y cada viña tendrá diez mil vides,
y cada vid producirá un millar de racimos
y cada racimo producirá un millar de uvas,
y cada uva producirá una medida de vino»[13].

El vino viene siempre enumerado entre los bienes de la alianza (Dt 7,12-13) y aparece como el símbolo de la alegría y de la plenitud escatológica a partir de los profetas. El vino, junto con el trigo y el aceite, juega un papel especial en la alegría desbordante de las bodas entre Dios y su pueblo:

«Entrarán con gritos de alegría
en los montes de Sión,
afluirán hacia los bienes del Señor,
hacia el trigo, el vino y el aceite»
(Jr 31,12).

En conexión con el oráculo del «vino nuevo» de la era mesiánica y en conexión precisamente con su simbolismo escatológico del vino se produce en tiempos del profeta Jeremías el fenómeno de la «abstención de vino» patrocinado por los *rekabitas* (Jr 35,6-7). Este grupo seguidor de Jonadab, hijo de Recab, vivía la «mística del desierto»; no admitía una actualización del éxodo como algo cumplido o realizado y eran, en consecuencia, reacios ante al vino.

[12] Para un tratamiento global: J. Maier, *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*, Salamanca 1996.

[13] En E. Tourón, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (1ª parte): Rev. Esp. Teología 55 (1995) 295.

La actitud de los *rekabitas* sobrevivió en Israel hasta los tiempos del nuevo testamento y se encarnó en la institución del *nazireato*. El *nazir* era un hombre consagrado al Señor (Nm 6,2-13) y su consagración comportaba la abstinencia de vino, generalmente de por vida. Estos *nazires* u hombres del desierto se sentían peregrinos y creían que no había llegado la hora del «vino nuevo» del reino. El ejemplo más excelente de todos es Juan el Bautista (cf. Lc 1,15).

Junto al «vino nuevo», otro de los temas preferidos por esta literatura es el del «nuevo maná». Israel recuerda que fue alimentado por Dios en el desierto en tiempos del éxodo con el *maná* bajado del cielo. Eso mismo se repetirá en la generación final como don escatológico de Dios. Por otra parte, parece cierto que hubo una fuerte expectación escatológica y mesiánica vinculada a la *pascua*. En tiempos de Jesús se esperaba ardientemente al mesías en la noche de la gran pascua de la liberación de Egipto. En las fuentes rabínicas, y en concreto en el «poema de las cuatro noches», el *Targum* indica que el 14/15 de Nisán era la noche de la creación, la noche de la alianza con Abraḥán, la noche de la liberación de Egipto, y la cuarta noche será cuando el mundo alcance su fin y su liberación. Moisés vendrá del desierto y el mesías vendrá de lo alto [14].

En el *período intertestamentario* hemos de destacar de forma especial a la comunidad de Qumrán [15] por su original organización y especialmente por el relieve concedido a su comida sagrada, en la que la comunidad de los elegidos aguarda ansiosamente la venida, así como la comensalidad festiva y victoriosa con el mesías. La práctica usual en la Palestina de aquel tiempo era contentarse con el agua los días ordinarios; el vino se hacía presente en algunas fiestas religiosas (pascua, pentecostés, tabernáculos) y familiares (bodas) o en el festín reservado a algún huésped ilustre.

[14] R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma 1963, 64; L. Maldonado, *La plegaria eucarística* (Bac 279), Madrid 1967, 253-254; E. Tourón, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (1ª parte): Rev. Esp. Teología 55 (1995) 299-300, con nota 37.

[15] Para una visión de conjunto: H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Madrid 1996.

Una nota chocante en esa austera comunidad de Qumrán era que en todas las comidas tomasen vino o mosto mezclado. Este gesto ritual debía responder forzosamente a alguna razón teológica: es la convicción de ser la comunidad de la nueva alianza que anticipa el banquete mesiánico, aguardando a su mesías que venga y se siente con ellos a comer y beber [16]. Es de destacar que esta comida de carácter mesiánico anticipatorio tiene una característica especial: sólo está integrada por dos elementos, *pan y vino*. Las afinidades de la eucaristía cristiana con los textos de Qumrán son, pues, innegables.

d) La pureza ritual y las normas de comensalidad judía

Los textos del nuevo testamento proceden de una sociedad de «alta contextualización». Se denominan así las sociedades culturalmente homogéneas, en las que se presupone un conocimiento amplio y compartido del contexto social que subyace al texto (valores, mundo social, relaciones sociales, instituciones) [17]. De lo dicho se desprende la necesidad de conocer los modelos y representaciones vigentes en la cultura mediterránea del siglo I en cuanto que constituyen el contexto primero e inmediato de los textos del nuevo testamento. Yendo a nuestro tema, es preciso conocer a fondo los códigos culturales de esa sociedad, y más en concreto los códigos relativos a la comensalidad, para poder captar la novedad de la irrupción de la praxis y del mensaje de Jesús.

En el judaísmo del siglo I se constata una estrecha relación entre las normas que intentan salvaguardar la separación del cuerpo social judío de los otros pueblos; y por otra parte, las normas de pure-

[16] Ver textos y documentación en E. Tourón, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (1ª parte): Rev. Esp. Teología 55 (1995) 306-307.

[17] Una sociedad de «baja contextualización», por el contrario, se caracteriza por ser culturalmente muy plural y por la existencia de subculturas especializadas al alcance sólo de un grupo reducido, pero desconocidas para la generalidad. Por tanto, los supuestos implícitos en un texto son menos numerosos: R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 22-23.

za impuestas en el interior de Israel para controlar los cuerpos individuales. En Israel, como en las castas de la India, hay un paralelismo entre las normas del *connubium* y las del *convivium*: sólo se puede contraer matrimonio dentro del grupo con el que se puede comer. Se aborrece el matrimonio con paganos, como se evita comer con ellos. Lo que está en juego es conservar la pureza de Israel.

Desde el siglo IV a. C. (y no sólo a partir del año 70, con la hegemonía de los fariseos), se aprecia en el judaísmo una preocupación general por evitar comer con gentiles. Varios escritores del mundo griego y romano, que con frecuencia alaban méritos del pueblo judío, informan sobre su aislacionismo y su resistencia a relacionarse con otras gentes. Así, Tácito (siglo I de nuestra era) dice que los judíos son leales y fieles entre sí, pero hostiles con los de fuera. Y añade: «Tienen mesas separadas, duermen aparte y, aunque son gentes que aman el placer, se abstienen de mujeres extranjeras». Es muy interesante cómo este autor relaciona las normas judías del matrimonio con los de la mesa [18].

En la ideología farisea, según J. Neusner, los alimentos y la comida constituían un eslabón de enlace entre el templo con su altar y la casa privada con su mesa. Para los fariseos, las rigurosas regulaciones de pureza referentes al templo, al sacerdocio y a los sacrificios se extendían a la cama y a la mesa de todo judío observante. Neusner llega a la conclusión de que el 67% de todas las perícopas legales atribuidas a maestros anteriores al año 70 se refieren a leyes sobre alimentos. En este sentido, el judaísmo podría ser definido como una «secta de amigos de mesa o comensales» [19].

Entre los valores fundamentales de este universo cultural está, por consiguiente, el *sistema de pureza*; se trata de una forma peculiar de ordenar toda la realidad: los espacios o lugares, el tiempo y las personas. La circuncisión, el sábado y las normas alimentarias (Lv 20,24-25) pretenden separar al pueblo de los demás pueblos; los tres suponen un corte, una cesura: en el cuerpo, en el tiempo y en las relaciones con los demás y con la naturaleza. El principio fundamental es que cada realidad debe ajustarse perfectamente a su categoría o naturaleza. La inflexibilidad por mantener su propio «mundo social» es un poderoso factor de unificación y de conservación de un pueblo, el judío, tan celoso de su propia identidad. Lo que rompe el orden es lo impuro o manchado; abolir la distinción, ya sea en el terreno sexual o en el culinario, equivale a subvertir el orden del mundo; infringir las normas de pureza es atentar contra el orden y la identidad social del pueblo. ¿Y si esto se hace «en nombre de Dios»?

2. La comensalidad de Jesús

a) El banquete del reino en la predicación de Jesús

El reino de Dios es el tema nuclear del mensaje de Jesús, el punto referencial de sus actuaciones y de su vida en general. Este reino de Dios, que hace realidad la proximidad y la ternura de Dios para con el hombre, tiene un símbolo predilecto: el *banquete familiar*. Igual que los profetas del antiguo testamento, Jesús habla de la salvación futura representándola en forma de alimento y de banquete:

> «Por eso os digo que vendrán muchos de oriente y occidente
> y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob
> en el banquete del reino de los cielos,
> mientras que los hijos del reino
> serán echados fuera a las tinieblas»
> (Mt 8,11-12; cf. Lc 13, 28-29).

Este *logion* de Jesús confirma la contraposición entre los hijos del reino a los que se les impide la entrada y la admisión de los gentiles. Jesús habla aquí de la participación de la salvación por parte de las

---

[18] Numerosos testimonios sobre este particular en R. Aguirre, *La mesa compartida*, 36 y ss. «Una gran parte de las normas de purificación se refieren a los manjares permitidos y prohibidos... Precisamente las normas sobre manjares ejercían una función segregadora, tanto entre los grupos judíos como frente al entorno no judío, y por eso éste los veía como síntomas de una actitud de "hostilidad hacia el género humano" por parte de los primeros»: J. Maier, *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*, Salamanca 1996, 264.

[19] J. Neusner, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, París 1986, 86-91; R. Aguirre, *La mesa compartida*, 40-45.

multitudes (naciones gentiles) desde el universalismo centrípeto del antiguo testamento; para Jesús, el hecho está ya aconteciendo, aunque en espera de su cumplimiento total[20]. También en el discurso de las bienaventuranzas, el convite y el sustento escatológico forman parte de la felicidad futura del reino para los hambrientos de ahora (Lc 6,21a.25; Mt 5,6). En la versión de Lucas preferida por los modernos exegetas se dice:

> «Dichosos los que ahora tenéis hambre,
> porque Dios os saciará.
> ¡Ay de los que ahora estáis satisfechos,
> porque tendréis hambre!».

La bienaventuranza pertenece a esa inversión/subversión escatológica que Jesús proclama, vinculada al reino que viene y que ya está entre nosotros. En las dos versiones (Mt y Lc), la bienaventuranza de los hambrientos se encuentra en el exordio de este primer gran discurso (del monte o del llano), que es una muestra de la predicación de Jesús, una especie de *charta magna* del reino con todos los ideales y exigencias radicales. Ambos discursos están abiertos e intercomunicados globalmente con sus respectivos evangelios. Las palabras de Jesús se refieren a la existencia normal de cada día (pobreza, hambre, sufrimiento, odio, ostracismo) y pretenden introducir un nuevo horizonte en esas preocupaciones diarias, que es un horizonte escatológico. También en la oración del *padrenuestro* enseñada por Jesús se pide:

> «El pan nuestro de cada día
> dánosle hoy» (Mt 6,11; Lc 11,3).

El *pan* aparece con mucha frecuencia tanto en el vocabulario de Mateo como en el de Lucas. En el sentido que se le daba en las plegarias judías de aquel tiempo, el *pan* comprende todos los alimentos necesarios para el cuerpo, es decir, para la subsistencia global del hombre. Pero no hay que olvidar el carácter simbólico y escatológico que el pan adquiere en el mismo evangelio de forma inseparable, por relacionarse con el banquete del reino de Dios; y el sentido eucarístico, por las palabras profético-interpretativas de Jesús sobre el pan en la última cena.

No hay que extrañarse de que el pan haya adquirido pronto un sentido «espiritual»; ya en los libros sapienciales la Sabiduría había adquirido el carácter de alimento y bebida para sus discípulos, y en el judaísmo el «maná» había sufrido una alegorización que lo transformó en «pan de los ángeles» (Sal 78,24-25); así también en Juan el pan adquiere un claro sentido cristológico, opuesto al maná de los judíos tomado en sentido material (Jn 6,23). Esto reafirma la plurivalencia de significados que el «pan nuestro» tendrá en la historia de la exégesis: desde el material, cotidiano, al escatológico, al eucarístico y cristológico; polisemia que mantiene una tensión sin romper la conexión entre los diversos significados.

Las parábolas son un instrumento de diálogo. En lugar de encarar el problema de frente, se recurre a la parábola, un relato de ficción imaginativa que proyecta una luz capaz de iluminar e interpretar la realidad en cuestión. Con razón se ha dicho que las parábolas no están para ser interpretadas, sino para que ellas interpreten nuestra concreta situación. Jesús, el «maestro de la parábola», utiliza con predilección la realidad de la comida y del banquete para simbolizar los nuevos horizontes que aporta la llegada del reino de Dios. Así podemos recordar:

– la parábola del banquete de bodas o parábola del banquete escatológico (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24);

– la parábola de las vírgenes necias y prudentes (Mt 25,1-13);

– la parábola de los talentos (Mt 25,14-30; Lc 19,12-27). En ella a cada uno de los criados le dice el dueño: «Entra en el *gozo* de tu Señor» (Mt 25,21.23). *Jará* es una expresión equivalente del banquete festivo del reino;

– la parábola escatológica de Lc 12,37. En el marco de una invitación a la vigilancia y a la fidelidad (Lc 12,35 ss) se dice que el Señor «se ceñirá, los hará sentarse a la mesa y se pondrá a servirlos» (v. 37). Jesús se muestra a sus discípulos como uno que sirve, y que les lava los pies (Jn 13,3-5). Esto nos orienta a las comidas de Jesús, de las que hablaremos un poco más adelante.

---

[20] Para todo este apartado, ver ante todo la síntesis de E. Tourón: *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (1ª parte): Rev. Esp. Teología 55 (1995) 310-329; (2ª parte): *Ibíd.*, 429-486.

Como vemos, la predicación de Jesús nos ofrece un riquísimo material acerca del banquete, los alimentos y la función de la comida en la vida de los hombres. En torno a la mesa se simbolizan las relaciones de los hombres con Dios y de Dios con los hombres en una gozosa y gratuita convivialidad. En su *sentido positivo*, la comensalidad expresa la acogida, la reciprocidad, el servicio, el compartir la vida; en una palabra, la fraternidad. La misma plenitud del encuentro definitivo con Dios y con todos los hombres se describe, como ya hemos visto, como un banquete lleno de alegría.

Pero, sobre todo en la obra lucana, la comida es usada también como un *símbolo negativo*. Hay un comer y un beber que son imagen de la irresponsabilidad ante Dios y, sobre todo, expresión de la vida lujosa e injusta de los ricos. El rico insensato «come, bebe y banquetea» (12,9), mientras especula con sus riquezas (12,21). El rico «celebraba cada día espléndidos banquetes», mientras el pobre Lázaro «deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico» (16,19-21). De este modo, en el mismo ámbito de la comensalidad se ponen en juego las relaciones de los hombres entre sí: pobres y ricos, judíos y gentiles, justos y pecadores, puros e impuros ante la ley. Y lo que debe ser la expresión emblemática de la fraternidad puede convertirse trágicamente en el lugar donde se pongan de manifiesto la injusticia, la falta de solidaridad, el distanciamiento entre los pocos que tienen mucho y los muchos que nada tienen; en la mesa puede expresarse, pues, la ruptura de la fraternidad[21].

b) Las comidas de Jesús

Pero, además de las palabras, están los hechos. En los evangelios, es evidente el contraste entre la figura ascética de Juan el Bautista, «que ni comía ni bebía», y cuyos discípulos ayunaban, y la figura más popular de Jesús, «que come y bebe» con todo el mundo (Mt 11,18-19; Lc 7,33-34). Así como el bautismo de penitencia es el rasgo simbólico que identifica al mensaje y a la persona de Juan el Bautista, el signo característico de Jesús es, sin lugar a dudas, la comida compartida, la comunión y la fiesta en torno a la mesa.

El *ayuno* expresa el distanciamiento con respecto a la sociedad. Es ésta una característica muy acentuada del Bautista, que se ha separado incluso físicamente yendo al desierto, y de los fariseos, cuyo mismo nombre significa etimológicamente «separados». Jesús y la comunidad cristiana tienen un comportamiento muy diferente (Lc 5,33-39). Jesús no convoca a las gentes al desierto; por el contrario, va él a buscarlas por todos los pueblos y aldeas de Galilea. Jesús no funda una secta separada, sino que se dirige a todo el pueblo de Israel, y no se expresa en ayunos, sino en comidas con toda clase de personas.

El hábito de la comensalidad es uno de los aspectos mejor documentados del Jesús histórico. Los textos evangélicos recogen el eco de las murmuraciones y críticas contra su persona: «Este acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15, 2); «Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19; Lc 7,34). Estas críticas injuriosas respondían al comportamiento de Jesús que resultaba hiriente y escandaloso para los fariseos y maestros de la ley. Esta alusión al «hombre comilón y bebedor» está relacionada con Dt 21,20 y designa a Jesús como el «hijo rebelde y díscolo» que según el texto bíblico merece la lapidación[22].

En realidad, todas las actuaciones de Jesús tomadas en su conjunto vienen a constituir como *una gran parábola* del acercamiento de Dios a nosotros. La presencia de Jesús es un regalo de Dios, que trae consigo la alegría y la liberación. Está prohibida la tristeza: su presencia viva es una dispensa del luto y del ayuno. Por eso sus discípulos no pueden ayunar estando Jesús con ellos:

> «¿Pueden acaso ayunar los amigos invitados a la boda mientras el novio está con ellos? Mientras el novio está con ellos, no tiene sentido que ayunen» (Mc 2,19).

Este episodio marginal recogido por Marcos es

[21] R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 125 ss.

[22] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella [10]1996, 196. El texto ha sido objeto de curiosos comentarios en los primeros siglos cristianos: A. Orbe, *El Hijo del hombre come y bebe* (Mt 11,19; Lc 7,34): Gregorianum (1977) 523-555.

un reflejo de la novedad que se ha hecho presente en Jesús de Nazaret, y expresa la fascinación que su persona ejercía sobre sus discípulos. El hecho de que éstos no puedan ayunar estando él presente nos indica, de modo indirecto, la significación profunda de la *comunidad de mesa* con el Jesús terreno[23]. En efecto, las *comidas de Jesús* no son una mera expresión de solidaridad y simpatía hacia los seres marginados; tienen un significado más profundo: son un resumen simbólico de su misión y mensaje. Esta *comensalidad de Jesús,* vista dentro del contexto general del judaísmo, aporta dos importantes novedades:

> Era un hombre del pueblo,
> carpintero de oficio.
> No llevaba corona,
> ni espada, ni cilicio.
> A los hombres piadosos
> los sacaba de quicio.
> *Comía con los malos.*
> No tenía otro vicio.
>
> Lorenzo Gomis

– El reino de Dios no se anuncia como promesa de futuro, sino como *realidad ya presente y actuante,* anticipada bajo el signo de la comida compartida. Y se hace presente no en el ámbito peculiar de lo sagrado, sino en el marco profano de lo cotidiano y lo festivo humanos; así, «comer pan» en casa de un fariseo un día de sábado (Lc 14,1) se convierte en anticipación del «comer en el banquete del reino de Dios» (Lc 14,15), mientras Jesús parece no dar especial valor a los panes de la proposición del templo (Mc 2,23-28 y par).

– En esas comidas de Jesús se sientan los *pecadores,* los descreídos, la gente indeseable[24]. Para medir exactamente el alcance de este comportamiento de Jesús, que impresionó a sus contemporáneos y escandalizó a las personas piadosas, es preciso situarse en el contexto de la cultura judía tradicional, donde acoger a una persona, invitarla a la propia mesa, es, además de una muestra de aprecio y de respeto, una oferta de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón; la comunión de mesa significa comunión de vida ante los ojos de Dios[25]. En el interior de este contexto hay que entender la *comensalidad de Jesús,* con la que expresa y ofrece la actual acogida de Dios para con los pecadores, el perdón gratuito y generoso, la llegada del reino de Dios en su propia persona.

La comensalidad de Jesús, como cercanía gratuita de Dios, iba acompañada en el propio Jesús de una *alegría* contagiosa, de un fondo permanente de felicidad gozosa, que desbordaba más allá de los conflictos y tribulaciones. Es el estado de ánimo que corresponde al anuncio de la «buena noticia», del evangelio, palabra que no suscita ya en nosotros los reflejos emocionales que, sin duda, debía suscitar en Jesús y sus comensales[26].

El hábito de la *comensalidad,* del «comer con», es un rasgo absolutamente característico de la personalidad del Jesús histórico. Pero podemos precisar algo más el sentido de ese modo de ser de Jesús distinguiendo su comportamiento cuando es invita-

[23] «El hecho de que los discípulos no ayunaran no obedecía a una especie de dispensa jurídica, sino a la *imposibilidad existencial de hacer otra cosa.* Estas palabras reflejan la fascinación y la fuerza que Jesús de Nazaret había ejercido sobre ellos. La tradición cristiana conservó este recuerdo con sumo cuidado; sin tal fascinación, el cristianismo nunca habría llegado a ser un hecho histórico»: E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente,* Madrid 1981, 185.

[24] «Jesús comió con gente indeseable, sinvergüenza, injusta, usurera, opresora, egoísta. Cuando los evangelios dicen que Jesús comía con pecadores, hay que entender que en realidad comía con pecadores. Esa es su novedad. Es verdad que comía con las multitudes, con sus discípulos, con los fariseos, que atraía a los niños. Pero su comer con los pecadores fue un gesto profético único, atacado por los puritanos y siempre reivindicado por él porque estaba transmitiendo con su actuación cuál era la situación del hombre ante Dios y la actividad de Dios para con los hombres»: J. L. Espinel, *La eucaristía del nuevo testamento,* Salamanca 1980, 79.

[25] J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento,* I, Salamanca 1974, 141.

[26] Sobre la alegría de Jesús: J. I. González Faus, *Jesús figura de hombre sufriente*: Concilium 119 (1976) 391-393; *Acceso a Jesús,* Salamanca 1980, 97-98.

do, cuando actúa como anfitrión y, por último, cuando comparte su mesa con el círculo particular de sus discípulos.

• *Jesús invitado*

En Marcos 2,15-17 tenemos un relato acerca de una comida de Jesús en casa de Leví, hijo de Alfeo, donde «muchos publicanos y pecadores se sientan a la mesa con Jesús y sus discípulos» (v. 15). Aquí Jesús no es el anfitrión, sino el invitado; y, sin embargo, en el relato hay una sentencia de Jesús que parece indicar una iniciativa en la formación de aquella comunidad de mesa: «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (v. 17).

Llamar denota aquí la función del sirviente que transmite la invitación del anfitrión. Así, pues, aunque Jesús es un huésped en casa de Leví, considera aquella comunidad de mesa con publicanos y pecadores como un momento de su misión, como anuncio y actualización del reino. El, como mensajero de la iniciativa de Dios, incluye en la invitación divina a los que son excluidos y marginados por los fariseos, en razón de sus preceptos de pureza legal. Rompiendo de esa forma los rituales de segregación en la mesa, Jesús hace irrumpir un nuevo orden da valores:

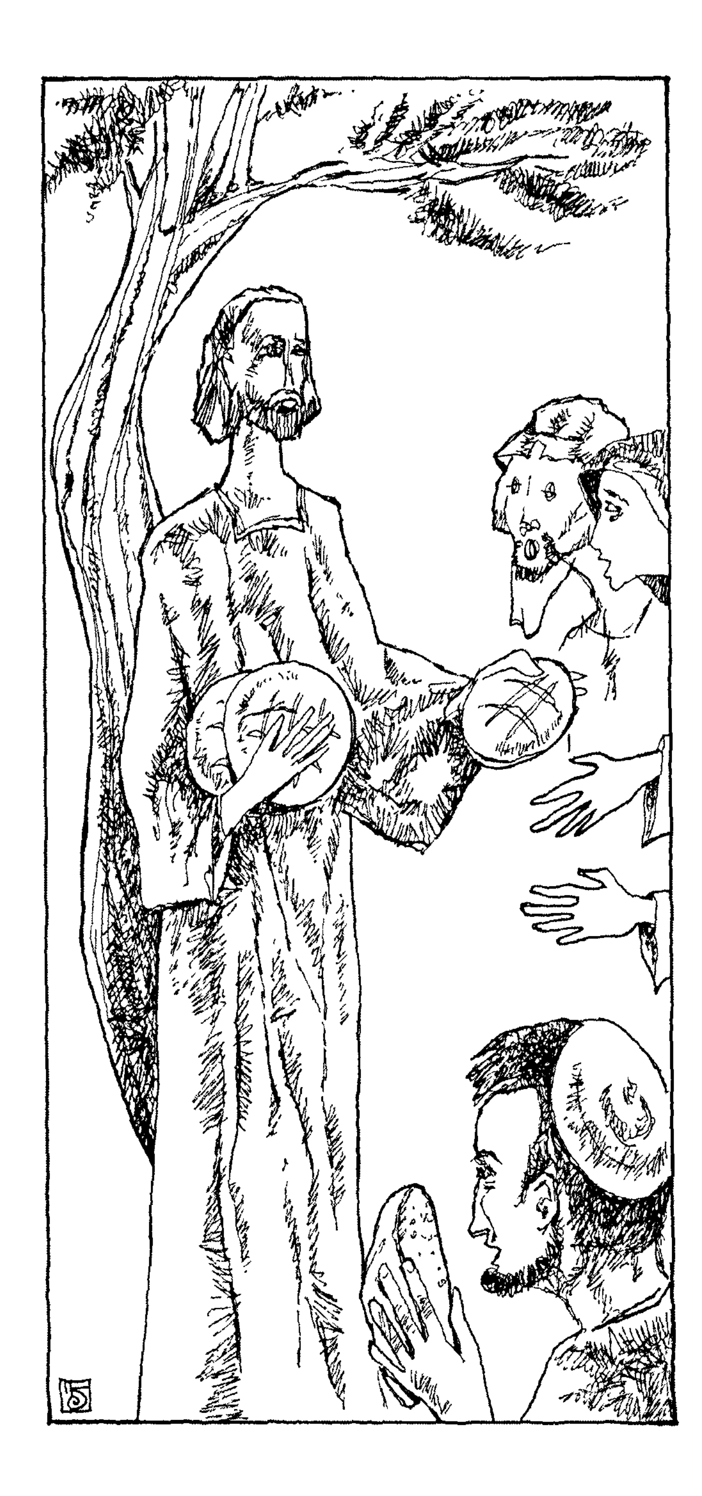
> «Jesús llama a los que quiere, superando de esa forma el entramado de una *ley* que debería decirle lo que es bueno y lo que es malo. Llama de una forma especial precisamente a quienes, conforme a los escribas, son enfermos-pecadores, abriendo así el amparo del amor de Dios a los que están en situación de desamparo. No convoca a los buenos (confirmando así valores anteriores), sino a aquellos que él pretende curar» [27].

Como ha estudiado con toda detención R. Aguirre, el compartir la mesa tiene en la obra lucana una extraordinaria importancia y la capacidad de implicar todos los grandes temas literarios y teológicos de sus dos libros (Lc y Hch). La comida de Jesús con pecadores y publicanos provoca una *reacción de escándalo y polémica* entre los fariseos. Jesús critica proféticamente el código religioso judío, que impone la pureza legal generando marginados y excluidos; propone una ruptura con estos códigos religioso-sociales, favoreciendo, en cambio, una integración de todos los excluidos en virtud de una experiencia desconcertante de Dios. En todos los casos se destaca el malestar de los escribas y fariseos, así como de los judíos en general que «murmuran de Jesús». Los tres pasajes básicos son: a) el banquete en casa de Leví (Lc 5,27-39); b) la costumbre de comer con pecadores y las tres bellísimas parábolas sobre la misericordia de Dios: la oveja perdida, la dracma perdida y la parábola del hijo pródigo (Lc 15,1-32); c) el banquete en casa de Zaqueo (Lc 19,1-10).

Las normas de pureza, que presiden los ritos de mesa, delimitan al propio grupo frente a los extraños. Al comer con pecadores, Jesús cuestiona las fronteras étnicas y simbólicas de la sociedad judía del siglo I, a la que lógicamente pone en crisis. Los escribas y fariseos son muy conscientes del carácter subversivo del compartir la mesa de Jesús con los pecadores; desde la perspectiva del templo y de la sinagoga, Jesús y sus discípulos contaminan y hacen impuro a Israel. En la mesa, el rito doméstico y social por antonomasia, réplica por excelencia del orden social establecido, Jesús promueve provocativamente otros valores y otro orden alternativos de las relaciones humanas.

Jesús pretende configurar un nuevo mundo simbólico, en el que la misericordia sustituye a la pureza. El «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36) sustituye al «sed santos como Dios es santo» del antiguo testamento. El acceso a Dios no consiste en un proceso de separaciones y aislamientos. La misericordia implica una estrategia de misión, de acercamiento a lo que está fuera de las fronteras, de hospitalidad para con lo extraño; ello significa, a los ojos de las autoridades judías, la introducción del caos más absoluto: «han

[27] X. Pikaza, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Estella 1995, 49. «La eucaristía posterior cristiana está simbolizada no sólo en las comidas de Jesús y de los doce, sino en forma todavía más profunda en la comida *con los publicanos:* el sacramento de la Iglesia es un recuerdo del banquete que celebran, comiendo y gozando juntos, en diálogo de vida, los antiguos justos con los pecadores antiguos, los buenos israelitas con los israelitas expulsados de templo y sinagoga»: *Ibíd.*, 51.



revolucionado el mundo» (Hch 17,6). En esta lógica, R. J. Karris ha llegado a decir que «Jesús fue crucificado por la forma en que comía» [28].

• *Jesús anfitrión*

Los evangelios nos han conservado, por seis veces, el recuerdo de una comida multitudinaria de Jesús al aire libre, donde él mismo actúa de anfitrión. Tenemos un doble relato de la multiplicación de los panes y peces [29] en Marcos y Mateo, uno en Lucas y otro en Juan con notables variantes (Mc 6,30-44 y 8,1-10; Mt 14,13-21 y 15,32-39; Lc 9,10-17; Jn 6,3-15). Jesús toma el pan, lo bendice y lo reparte entre los comensales con idénticos gestos que en su cena de despedida. El núcleo histórico del relato no se puede reconstruir más que en líneas generales y, posiblemente, ha sufrido algunos retoques legendarios; sin embargo, la significación fundamental del acontecimiento aparece clara: subraya la gran abundancia de los dones de Jesús.

Las *multiplicaciones de los panes*, en efecto, denotan la «ley de la abundancia» del reino. En estas reuniones, en las que no predomina la idea de comer con pecadores, y en las que Jesús aparece expresamente como anfitrión, hay un marcado acento escatológico: la «autoprofusión de Dios» manifestada en la creación y en la historia del pueblo de Israel se hace patente ahora con la irrupción del tiempo jubiloso y la abundacia de los dones por la presen-

[28] R. J. Karris, *Luke: Artist and Theologian*, Nueva York 1985, 47.70; R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 35 y 122; sobre el tema de la «comensalidad abierta» de Jesús expuesta por J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994, 308-312, ver E. Tourón, *Comer con Jesús* (2ª parte): Rev. Esp. Teología 55 (1955) 453-455.

[29] La presencia y significación de los *peces* es una cuestión de rara complejidad sobre la que no existen demasiadas clarificaciones entre los exegetas; es un tema que bien merecería un esfuerzo de investigación. Se puede ver, no obstante: C. Vogel, *Le repas sacré au poisson chez les chrétiens*: Rev. Sc. Rel., 40 (1966) 1-26; también en la obra *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, I, París 1970, 83-116; J. M. van Cangh, *Le thème des poissons dans les récits évangéliques de la multiplication des pains*: Rev. biblique 78 (1971) 71-83; J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994, 361-363.

cia de Jesús. En estos relatos parecen resonar los ecos de la «abundancia escatológica» cantada por Am 9,13[30].

El milagro de la multiplicación tenía ya un significado mesiánico para los judíos contemporáneos de Jesús, puesto que «ellos trataron de hacerle rey» (Jn 6,15). En la explicación posterior en la sinagoga de Cafarnaún sobre el «pan vivo» bajado del cielo Jesús se presenta superior a Moisés ofreciendo el maná escatológico del tiempo de la salvación, que es su propia persona (Jn 6,35.48-51a), su propia carne (Jn 6,51c).

En la tradición exegética de ayer y de hoy se han dedicado muchas investigaciones a la interpretación detallada de estos seis relatos de multiplicación[31]. Estas narraciones han sido muy apreciadas desde múltiples vertientes: unos autores consideran la multiplicación de los panes y peces como una simbolización de la eucaristía; otros, en cambio, como una prefiguración del banquete mesiánico y de la consumación del reino. Parece muy probable que la tradición primitiva haya reconocido muy pronto una significación *mesiánica* en el milagro de los panes, y que luego le haya añadido la interpretación *eucarística* a la luz del culto eclesial. Además se hace notar que la moral de «compasión» puesta de manifiesto en la multiplicación se contrapone a la moral de «segregación» ritual-legal característica del judaísmo contemporáneo[32].

Desde san Agustín, la primera multiplicación de los panes para los cinco mil (Mc 6,30-44; Mt 14,13-21) es considerado como el banquete para los *judíos* y la segunda multiplicación de los cuatro mil (Mc 8,1-10; Mt 14,13-21) como el de los *gentiles*. Exegetas modernos han vuelto a reproducir esta opinión. Se trata en ambas multiplicaciones de la extensión de la salvación desde los judíos a los gentiles. Refiriéndose a la segunda multiplicación en Marcos, afirma Xabier Pikaza:

> «Nuestro pasaje dice que Jesús dio gracias a Dios (*eukaristia*: Mc 8,6), en palabra que ha pasado a ser central en la liturgia de la Iglesia. Este es un lugar de máxima densidad sacramental, pues aquí se habla de un pan que simboliza y que realiza la unión entre los hombres. Ese pan multiplicado rompe el espacio intraeclesial. Aquí se ha superado el gesto de una comunidad que se cierra en sus fronteras para celebrar en pura intimidad el recuerdo de Jesús. Nuestro pasaje ha interpretado la fracción del pan (eucaristía) en perspectiva de misión y solidaridad social abierta hacia las gentes»[33].

• *Las comidas con sus discípulos*

La cotidiana comensalidad de Jesús con el grupo de sus discípulos debía tener un sentido distinto. Igual que con los publicanos y pecadores, la comunión de mesa con los discípulos es una anticipación del banquete del reino; pero con una característica muy peculiar: a través de esa comensalidad, los discípulos son invitados a incorporarse de un modo activo en la misión de Jesús. Es el banquete de los amigos de Jesús, que colaboran en la misión de llamar a los pecadores, y buscar lo que estaba perdido»[34].

Las comidas de Jesús con sus discípulos tienen una particularidad en Lucas; figuran en la parte final de su evangelio, en los relatos de la pasión y de

---

[30] Esta «ley de lo abundante» es desarrollada por J. Ratzinger como una estructura de lo cristiano; en su exposición hace alusión a la eucaristía y a la multiplicación de los panes, en *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970, 222 ss. La eucaristía exige un discurso de la gratuidad y del exceso: A. Delzant, *L'Eucharistie considérée à partir d'une théologie fondamentale:* La Maison-Dieu 137 (1979) 23.

[31] Ver, sobre todo, E. Tourón, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (2ª parte): Rev. Esp. Teología 55 (1995) 460-484.

[32] «La relación entre las dos multiplicaciones nos sitúa así en el centro de la vida de Jesús y de la historia de la Iglesia. En el camino del mensaje, allí donde se acoge la palabra del reino, surge y sigue siendo necesario el signo de los panes: dar gracias a Dios, partir lo que se tiene y compartirlo, en gesto de misericordia. Esa es la señal de la presencia de Jesús en la tierra. Frente al pan de una comida que divide y separa (cf. Mc 7,1-23), ofrece ahora Jesús el pan multiplicado, expandido y regalado de la Iglesia»: X. Pikaza, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Estella 1995, 106.

[33] X. Pikaza, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, 106.

[34] J. Moltmann, *La Iglesia fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, Salamanca 1978, 297.

las apariciones pascuales, cuando se descubre con claridad el sentido de la vida de Jesús. Después del relato de la institución eucarística (Lc 22,19-20), Lucas añade otros siete temas sacados de la tradición que él coloca con toda intención en relación con la eucaristía (22,21-38). En torno a la mesa sitúa Lucas la discusión de los discípulos sobre los puestos de mando, sobre quién tenía que ser considerado como el más importante (22,24). Jesús les responde diciendo:

> «Los reyes de las naciones ejercen su dominio sobre ellas, y los que tienen autoridad reciben el nombre de bienhechores. Pero vosotros no debéis proceder de esta manera. Entre vosotros, el más importante ha de ser como el menor, y el que manda como el que sirve. ¿Quién es más importante, el que se sienta a la mesa o el que sirve? ¿No es el que se sienta a la mesa? Pues bien, yo estoy entre vosotros como el que sirve» (Lc *22,25-27).*

Para la comprensión de este pasaje hay que señalar que los dos términos griegos utilizados para «el más importante» y «el que manda» representan nombres de cargo. El mensaje del texto sería, por tanto, el siguiente: el que está investido de autoridad, el presidente de la comunidad cristiana (cuya existencia se supone en este lugar) tiene que entender y ejercer su cargo no como dominación, sino como un servicio.

Parece evidente que esta discusión de los discípulos sobre los puestos de mando no puede situarse cronológicamente en la última cena, si tenemos en cuenta que los dos lugares en que Marcos se refiere a este tema (Mc 9,33-37; 10,35-45) presentan un trasfondo distinto. Lucas la ha querido colocar en el contexto inmediato de la última cena, para darnos una enseñanza fundamental: si la eucaristía recuerda y hace presente la entrega total de Jesús, esta realidad debe orientar continuamente la edificación de la comunidad, de tal forma que de ahí se derive el orden comunitario, el estilo de vida de los cristianos. En esta forma de vida, el cargo del presidente debe consistir no en dominar, sino en servir[35].

En resumen: La comensalidad del Jesús histórico puede ser considerada como una *concentración simbólica* de su mensaje y de toda su vida. Aparte de ser una praxis continuada en su contacto diario con sus discípulos y con toda clase de gente, la comensalidad de Jesús tiene una versión propia bajo forma de *parábola y* bajo forma de *milagro* (multiplicación de los panes). Este tema de la comida y del banquete expresa, de forma inigualable, el clima de fraternización que surge en torno a la persona de Jesús, como centro de gravedad de una nueva comunidad y señala, en definitiva, lo que el reino de Dios, presente y actuante ya en la misma persona de Jesús, aporta de cercanía, gratuidad y reconciliación por parte de Dios hacia el hombre.

Por otra parte, en el contexto de las comidas compartidas, Jesus cuestiona las jerarquías vigentes en su sociedad y propugna unos valores alternativos. Por eso, la comensalidad de Jesús se manifiesta también como el lugar constante y fundamental de enseñanza evangélica, allí donde sus discípulos van aprendiendo, no sin resistencias, el viraje existencial y el cambio profundo de valores sociales que comporta el reino de Dios.

3. La última cena

a) El contexto

No podemos entender adecuadamente esta cena de despedida de Jesús si no la situamos dentro del horizonte general de su vida, en la que la comensalidad constituye una dimensión fundamental. Las comidas con los publicanos y pecadores, las multiplicaciones de los panes, las comidas con sus discípulos, todas ellas orientadas internamente por la dinámica del reino son, efectivamente, el *contexto general* y la clave interpretativa de la última cena.

Dentro de este marco general de la comensalidad que va madurando a lo largo de toda la vida de Jesús, esta comunidad de mesa ante la inminencia de la muerte adquiere una significación particular y una densidad especial. En la *última cena,* en efecto, Jesús explicitó el sentido último de su propia vida e iluminó también, con una luz definitiva, el mensaje contenido en aquellas comidas de su vida pública.

[35] A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 40-42.

Pasando al *contexto próximo* de la última cena, no podemos menos que referirnos a su *carácter pascual*. Es cuestión muy controvertida y de difícil solución, si la cena de despedida de Jesús fue o no una celebración de la pascua judía. Las indicaciones son favorables si atendemos a los evangelios sinópticos (Mc 14,16; Lc 22,15); pero el evangelio de Juan presenta otra cronología y sitúa la última cena en la víspera de la pascua (Jn 18,28), probablemente con una intencionalidad teológica[36].

Aunque los especialistas mantengan aún abierta la polémica en torno a la cronología exacta de la cena, existe un consenso en el sentido de que la proximidad de la fiesta, con su atmósfera religiosa específica, debió influir en esa celebración de despedida de Jesús. La fiesta de pascua, en efecto, ofrecía estructuras rituales o, al menos, categorías teológicas en las que Jesús podía plasmar la institución de la eucaristía[37].

POEMA DE LAS CUATRO NOCHES

La *primera noche* (fue) aquella en la que Yavé
se manifestó sobre el mundo para crearlo.
El mundo estaba desierto y vacío,
y la tiniebla estaba esparcida sobre la faz del abismo (Gn 1,2).
La *Memrá* (palabra) de Yavé era luz e iluminaba.
Y la llamó noche primera.

La *segunda noche* (fue) cuando se manifestó a Abrahán,
anciano ya de cien años - Sara su mujer tenía noventa - (Gn 17,17),
para que se cumpliese lo que dice la Escritura:
¿Es que Abrahán de cien años de edad no va a poder engendrar,
ni Sara de noventa va a poder dar a luz?
Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar.
Los cielos se abajaron y descendieron.
Isaac vio las perfecciones.
Sus ojos se oscurecieron por sus perfecciones.
La llamó noche segunda.

La *tercera noche* (fue) cuando Yavé
se manifestó contra los egipcios en medio de la noche (Ex; 12,29; Sab 18).
Su mano mató a los primogénitos de los egipcios
y protegió a los primogénitos de Israel,
para cumplir las palabras de la Escritura:
Mi primogénito es Israel (Ex 4,22).
Y la llamó noche tercera.

La *cuarta noche* (será) cuando el mundo cumpla su fin
para ser disuelto.
Los yugos de hierro serán quebrados,
y las generaciones impías, aniquiladas.
Y Moisés saldrá del desierto...
Es la noche de pascua por el nombre de Yavé.
Noche fijada y reservada para la salvación
de todas las generaciones de Israel[1].

[1] Este «Poema de las cuatro noches» es un comentario a Ex 12,41-42: «Aquella noche, el Señor veló para sacarlos de Egipto. Y esta misma noche será noche de vela en honor del Señor para los israelitas durante todas sus generaciones». Se encuentra en el *Targum* palestinense del Pentateuco: ver R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Analecta biblica 22), Roma 1963, 64; L. Maldonado, *La plegaria eucarística* (Bac 273), Madrid 1967, 253-254; E. Touron, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (1ª parte): Rev. Esp. Teología 55 (1995) 299-300.

[36] Una solución ecléctica para armonizar las divergencias y salvar el carácter pascual de la última cena en A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, París 1957. Según esta hipótesis, Jesús habría celebrado la cena pascual el martes siguiendo el calendario del *Libro de los Jubileos*, mientras que la mayoría de los judíos lo habrían hecho el viernes por la tarde, según la cronología del evangelio de san Juan.

[37] «La cuestión histórica nunca podrá resolverse de forma satisfactoria. A mi juicio, los argumentos más fuertes están en favor de la hipótesis de que la cena de Jesús fue una cena pascual judía. De todas formas, la teología hebrea de la cena

En esa noche de pascua el pueblo judío conmemoraba la liberación de la esclavitud de Egipto, la actualizaba en forma de comida de alianza y, además, por medio de esa celebración alimentaba la esperanza de una liberación definitiva por obra del mesías. *Memoria-presencia-esperanza,* tres dimensiones de la pascua judía que estarán también presentes, como categorías teológicas, en la celebración eucarística cristiana. En lo referente al aspecto ritual, podemos aceptar de buen grado la conclusión de Louis Bouyer:

> «Es evidente, sin género de duda, que Jesús no asoció a ninguno de los detalles propios de la cena pascual la institución eucarística de la nueva alianza. Esta se aplica únicamente a lo que la comida de pascua tenía de común con todas las comidas, es decir, al rito de la fracción del pan al principio, y al de la gran acción de gracias sobre la copa de vino mezclada con agua, al fin. Y hasta podemos añadir que esto es lo que permitió, sin que surgiera jamás problema alguno, que la eucaristía cristiana se celebrara con toda la frecuencia que se quisiera y no sólo una vez al año» [38].

b) Los cuatro relatos de la institución eucarística

El nuevo testamento nos ofrece cuatro relatos de la institución de la eucaristía. Tres de estos pasajes se encuentran en los relatos de la pasión de los sinópticos, el cuarto en la primera carta a los Corintios (cap. 11)[39]. Las formulaciones de Pablo y Lucas se parecen mucho entre sí y suelen ser denominadas *fuente helenística* o *antioquena;* otro tanto acontece con los relatos de Marcos y Mateo, que constituyen la *fuente palestinense.*

Se trata de dos corrientes de tradición que reflejan, a su modo, una misma tradición originaria. Pablo y Marcos son reconocidos comúnmente como los representantes principales de cada una de estas corrientes. Mateo depende ciertamente de la versión de Marcos; viene a ser una ligera reelaboración teológica y estilística del relato de Marcos. Hoy se acepta como dato seguro que Lucas, que escribe después de Pablo, no depende literariamente de la 1ª carta a los Corintios, sino que ambos, de modo independiente, se remontan a la Iglesia de Antioquía del cuarto decenio de la era cristiana.

Una primera visión de conjunto de estos cuatro relatos deja al descubierto un hecho fundamental: todos ellos hacen referencia a un mismo acontecimiento. Las *semejanzas* son evidentes: las cuatro perícopas destacan dos ritos de mesa típicamente judíos: la acción de gracias con el pan y luego con el vino, y su distribución entre los comensales. Pero, a estos gestos tradicionales, Jesús ha añadido un contenido original: el pan ofrecido es puesto en relación con su cuerpo entregado a la muerte, y el vino con su sangre derramada, esto es, con su muerte inminente, fundamento de la alianza definitiva de Dios con los hombres; finalmente, Jesús establece un puente entre su última cena y la nueva comensalidad en el futuro reino de Dios. Este viene a ser el contenido fundamental en el que están de acuerdo los cuatro relatos[40].

Pero, al mismo tiempo, no se pueden ocultar las *diferencias* existentes entre ellos. Pablo, y posiblemente Lucas, reflejan un esquema de celebración más primitivo, en el que el rito de la fracción del pan abre el banquete y el rito del cáliz clausura el mismo, teniendo lugar entre ambos la cena; Marcos y Mateo parecen situar los ritos del pan y del vino, ya

---

pascual es una realidad que ha de admitirse como trasfondo de la última cena, independientemente de la eventualidad de que la cuestión sinóptica pueda resolverse o no»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 27; «Hay que recalcar que la última cena de Jesús estuvo rodeada de una atmósfera pascual, aun en el caso de que se celebrara la tarde anterior a la pascua»: J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 92.

[38] L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona 1969, 111. «La disputa acerca de la influencia de la pascua judía es irrelevante, ya que esa tradición no es un elemento constitutivo de la primitiva cena cristiana. Por lo demás, la relación con la pascua solamente indicaría que en el momento de la celebración de esa festividad fue instituida una forma totalmente nueva de comunidad de la mesa»: F. Hahn, *Estado de la investigación sobre la eucaristía en la primitiva cristiandad*: Selec. Teol 63 (1977) 268.

[39] Es muy posible que en Jn 6,51c estén resonando las palabras eucarísticas sobre el *pan* y en Heb 9,20 sobre el *vino*.

[40] H. Schürmann, *Palabras y acciones de Jesús en la última cena:* Concilium 40 (1968) 638-639.

LA INSTITUCION DE LA EUCARISTIA

Fuente palestinense		Fuente antioquena	
Mt 26	*Mc 14*	*Lc 22*	*1 Cor 11*
[20] Al caer la tarde,	[17] Al caer la tarde, fue él	[14] Cuando llegó la hora,	
se puso a la mesa		se puso Jesús a la mesa	
con los doce	con los doce	con los apóstoles	
[21] Mientras	[18] Estando	[15] y les dijo ¡Cuánto he deseado	
	a la mesa	cenar con vosotros esta pascua	
comían .	comiendo	antes de mi pasión! [16] Porque	
		os digo que nunca más la comeré	
	(18b-21)	hasta que tenga su cumplimiento	
		en el reino de Dios	
	[23] Y cogiendo una copa,	[17] Cogiendo una copa,	
	pronunció la acción de gracias,	dio gracias y dijo	
	se la pasó	Tomad, repartidla entre	
	y todos bebieron	vosotros	
	[24] Y les dijo *(24b)*		
[29] Os digo que desde	[25] Os aseguro que ya	[18] Porque os digo que desde	
ahora no beberé más	no beberé más	ahora no beberé más	
de este fruto de la vid	del fruto de la vid	del fruto de la vid	
hasta que llegue el día	hasta el día en que	hasta que	
en que lo beba, nuevo,	lo beba, nuevo,		
con vosotros en el	en el		
reino de mi Padre	reino de Dios.	llegue el reinado de Dios.	
[26] Mientras comían,	[22] Mientras comían,		[23] La noche en que iban
Jesús			a entregarlo, el Señor Jesús
cogió un pan,	cogió un pan,	[19] Cogiendo un pan,	cogió un pan,
pronunció	pronunció	dio gracias,	[24] dio gracias,
la bendición,	la bendición,		
y lo partió,	lo partió	lo partió	lo partió
luego lo dio	y se lo dio a ellos	y se lo dio	
a sus discípulos, diciendo	diciendo	diciendo	y dijo
Tomad, comed,	Tomad,		
esto es mi cuerpo	esto es mi cuerpo.	Este es mi cuerpo	Este es mi cuerpo
		que se entrega por vosotros;	que se entrega por vosotros;
		haced lo mismo	haced lo mismo
		en memoria mía	en memoria mía
[27] Y cogiendo	[23] Y cogiendo	[20] E hizo igual	[25] Hizo igual
una copa,	una copa,	con la copa,	con la copa,
		después de cenar,	después de cenar,
pronunció la acción de gracias	pronunció la acción de gracias,		
y se la pasó,	se la pasó		
	y todos bebieron		
diciendo	[24] Y les dijo	diciendo	diciendo.
Bebed todos,			
[28] que ésta es	Esta es	Esta copa es	Esta copa es
mi sangre,	mi sangre,		
la sangre de la alianza	la sangre de la alianza,	la nueva alianza	la nueva alianza
		sellada con mi sangre,	sellada con mi sangre
que se derrama	que se derrama	que se derrama	Cada vez que bebáis,
por todos	por todos	por vosotros	haced lo mismo en memoria
para el perdón de los			mía [26] Y de hecho, cada vez que
pecados. [29]	[25]		coméis de ese pan y
			bebéis de esa copa,
			proclamáis la muerte del Señor,
			hasta que él venga

1 Cor 10,16-17 La copa de bendición que bendecimos ¿no es comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo (es el) pan, un solo cuerpo somos los muchos, pues todos participamos de un solo pan (cf Lc 22 17-19)

unificados, al final de la cena. En cuanto a las palabras, los relatos presentan diversas particularidades, tanto respecto al pan, como respecto al vino. Lo más llamativo en estas *diferencias* entre los relatos es, sin duda, la presencia o ausencia del mandato de repetición: aparece dos veces en Pablo, una en Lucas, y ninguna en Marcos y Mateo.

Estas diferencias redaccionales dejan patente que los relatos del nuevo testamento no nos han querido transmitir exactamente las mismas palabras de Jesús *(ipsissima verba Jesu)*. Tanto las palabras como las acciones de Jesús se nos entregan por mediación del culto de la Iglesia; los cuatro relatos tienen un *carácter litúrgico*. Acerca de este punto existe un consenso sustancial en la investigación moderna.

Estos cuatro relatos, en efecto, no son narraciones estrictamente históricas; no nos presentan la última cena de Jesús como un documento notarial con la transcripción literal de lo dicho y hecho por Jesús y sus discípulos. Nos ofrecen, más bien, *fórmulas litúrgicas* estilizadas, casi lapidarias; indudablemente estos relatos reflejan en sus rasgos principales la cena de despedida de Jesús, pero lo que está en primer plano es aquello que más ha interesado a las primeras comunidades, que vienen ya celebrando la eucaristía desde hace una serie de años. Se ha verificado, pues, una selección y una simplificación a la luz y en la perspectiva de lo que resultaba válido para la celebración litúrgica.

Esta *liturgización* de los relatos puede resultar algo extraño y sorpresivo, sobre todo, para una mentalidad moderna de talante historizante. Pero ello presenta también sus ventajas: sabemos, en efecto, que las acciones y palabras de la institución eucarística no han sufrido el continuo ajetreo, ese ir y venir de las parábolas y de la predicación evangélica, sino que han sido conservadas y protegidas con especial cuidado por parte de la comunidad litúrgica.

Otro punto todavía en discusión es la *antigüedad de los relatos*. Los investigadores actuales se dividen en dos frentes: unos defienden la mayor antigüedad de la tradición de Marcos, atendiendo, sobre todo, al color semítico y aramaizante del texto; así J. Jeremias y J. Dupont, entre otros. Pero otros indicios de orden externo e interno, en especial la presencia de un esquema previo de celebración, parecen apoyar la antigüedad del relato de Pablo, o de la tradición paulino-lucana, que se remonta con certeza al cuarto decenio de la era cristiana. En esta línea se encuentran J. Betz y H. Schürmann, entre otros especialistas. La cuestión parece insoluble, ya que en ambas tradiciones existen elementos antiguos y recientes.

> «Durante mucho tiempo se ha discutido sobre cuál de los dos textos es anterior. Una mayoría se decide por 1 Cor 11,23-25, pero una y otra vez vuelve a defenderse la tesis de que Mc 14,22-24 es el texto más antiguo y original. Entretanto la investigación ha dado un significativo paso hacia adelante al constatar que ninguno de los textos de que disponemos puede jactarse de ser el más original, ya que en ambos existen elementos antiguos y recientes. Consecuentemente se ha intentado la reconstrucción de una forma primigenia a partir de las dos versiones. Pero eso no es posible. Se puede ciertamente deducir la existencia de un origen común, pero no recuperar una formulación anterior»[41].

c) Un núcleo originario

El hecho de reconocer el carácter *litúrgico-eclesial*, y por tanto pospascual, de estos relatos, no debe poner en entredicho la credibilidad histórica del acontecimiento[42]. Jesús, persuadido de la inminen-

---

[41] F. Hahn, *Estado de la investigación sobre la eucaristía en la primitiva cristiandad:* Selec. Teol. 63 (1977) 264-265. «Mientras que J. Jeremias en las primeras ediciones de su libro *La última cena: palabras de Jesús* se inclinaba por la opinión de que, debido a sus numerosos semitismos, la versión de Marcos y la tradición jerosolimitana merecen la precedencia, H. Schürmann intentó defender, con buenos argumentos, la fidelidad y la antigüedad de la tradición lucana. De manera especial habla en favor de la fidelidad histórica del testimonio lucano-paulino (como reconoce Jeremias en la cuarta edición del libro) el hecho de que Jesús tomó el cáliz "después de cenar". Aquí se refleja, en realidad, el rito de un banquete religioso judío. Hoy estas dos opiniones se han acercado entre sí, en cuanto que ni Schürmann reconoce ya como original la tradición de Lucas, ni Jeremias la de Marcos, sino que las dos suponen un proceso de formación muy diferenciado»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 15.

[42] «La mayor parte de los autores admiten que, aunque

cia de su muerte, celebró con sus discípulos una cena de despedida y compartió con ellos el pan y el vino en una acción simbólica. Esta cena de Jesús presenta dos notas originales con respecto a las comidas tradicionales judías:

– A los dos típicos gestos de la mesa, la fracción del pan y el cáliz de bendición, rito de entrada y de conclusión respectivamente de todo convite judío, Jesús añadió unas *palabras explicativas*. Hay que anotar aquí que se trata de un acontecimiento dialógico. La afirmación de que el pan era su cuerpo fue expresada por Jesús en el marco de una exhortación, de una llamada. Esa palabra no se dirige directamente al pan, sino *a* los discípulos. La relación primaria que se establece no es entre «Jesús y el pan», sino «entre Jesús y sus discípulos», entre «Jesús y la comunidad de sus creyentes».

En las palabras que nos han conservado los relatos de la institución han actuado, sin duda, intensas fuerzas teológicas con ayuda de distintos motivos tomados del antiguo testamento; «por eso, es muy difícil reconstruir las palabras de Jesús en su literalidad (*ipsissima verba*), aunque no hay razón para negar que la fórmula "Esto es mi cuerpo" provenga de los labios del propio Jesús. "Tomad y comed": su existencia distribuida quiere ser acogida por los hombres. Se trata de una adhesión al sentido de su muerte en la lógica de la vida»[43].

– Jesús, en contra de la práctica habitual judía, dio de beber de su propio cáliz a todos los comensales. En claro paralelismo con la fracción y el ofrecimiento del *mismo pan* a cada comensal, este gesto inédito del *único cáliz* constituye un enérgico deseo de bendición y la participación en un único don de salvación para cada comensal. Estamos, según H. Schürmann, ante acciones que provienen directamente del propio Jesús (*ipsissima facta Jesu*)[44].

Muchos exegetas están de acuerdo en admitir que tanto Marcos como Lucas han conservado dentro del relato de la institución un *fragmento más antiguo*, que pertenecía al *núcleo originario* de la tradición:

> «Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; cf. Lc 22,15-18).

Este *dicho escatológico*, que es considerado por muchos autores como una clave hermenéutica para reconstruir el conjunto de los relatos, contiene este doble pensamiento: 1) Esta cena es el final de una larga costumbre de comensalidad, la despedida de la comunidad de mesa terrena[45]; es la última copa que Jesús bebe con sus discípulos, y con ello anuncia su muerte próxima. 2) Pero, por otra parte, Jesús abre la perspectiva de una *nueva comunidad de mesa* en el reino de Dios.

Los relatos de la institución de la eucaristía parecen ser una explicitación, un desarrollo de este *núcleo original*. Jesús, ante su muerte, ofrece a los discípulos la promesa de una nueva comunión. Esto significa que no aceptó la muerte de una forma meramente pasiva, sino que la integró activamente en su misión global; indica que Jesús comprendió y vivió su muerte como servicio último y supremo a la causa de Dios, y que comunicó esta convicción a sus discípulos más íntimos bajo el signo tan expresivo de la comunidad de mesa.

---

los relatos fueron influenciados por la práctica litúrgica de los primeros cristianos, es posible sin embargo discernir en ellos un sólido núcleo histórico»: P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*, París 1995, 63. A los planteamientos de H. Braun, *Jesús. El Hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 88 ss, ver la réplica de A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 16-17.

[43] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, 20.

[44] H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982, 74 ss; *Palabras y acciones de Jesús en la última cena:* Concilium 40 (1968) 629-640.

[45] Según J. Jeremias, el dicho de Lc 22,15: «"¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta pascua antes de mi pasión!" hay que considerarlo como una declaración de renuncia, como expresión de un deseo no cumplido. Por tanto habría que traducirlo: "Sinceramente me hubiera gustado comer con vosotros este cordero pascual antes de morir"... La indicación insólita respecto a la copa de vino: "Tomad esto y repartidlo entre vosotros" (Lc 22,17) apenas puede entenderse si no se supone que Jesús se abstuvo de beber con ellos». «Este ayuno de Jesús explica, según J. Jeremias, el ayuno de la comunidad primitiva como primer tiempo de la celebración de la pascua»: J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 227 ss.

LA CENA DEL SEÑOR

(resumen en 10 proposiciones)

1. La cena es ante todo *una comida*: se encuentran en la cena los dos ritos de bendición del pan y del vino, después del banquete (1 Cor 11,25) y más tarde disociados del banquete, en un rito autónomo (1 Cor 10,17). En sus orígenes, estas fracciones comunitarias del pan eran cotidianas (Hch 2,46 y 6,1); pero más tarde (¿hacia el año 100?) tienen lugar en domingo (Hch 20,7 ss; Plinio, *Carta a Trajano,* Ep., 10, 36).

2. La cena es una *comida comunitaria*, el banquete de Jesús y del grupo de los doce, distinto de los banquetes familiares. La denominación de «fracción del pan» y la distribución del pan y de la copa subrayan este aspecto.

3. La cena es un *banquete de despedida*, como lo muestran Mc 14,25 («Ya no beberé más»), 1 Cor 11,23 («la noche en que fue entregado») y el discurso de despedida en Juan. En este aspecto, la cena se asemeja a los banquetes de despedida de los patriarcas (Gn 27; *Jubileos,* 22 y 31; *Testamento de Neftalí,* 1,1-11).

4. La cena es una *comida festiva*: los invitados están echados sobre el diván (Mc 14,18). Es un memorial *(zikkaron)*, como lo muestran 1 Cor 11,25 y Lc 22,19. Por ello la cena se asemeja a los banquetes festivos del templo, de la sinagoga, y de las sectas.

5. La cena es un *banquete de alianza*, en la línea de Ex 24 (alianza seguida de un banquete), como lo muestran Mc 14,24 («mi sangre de la alianza») y 1 Cor 11,25 («copa de la nueva alianza en mi sangre») en referencia a Ex 24,6 («Esta es la sangre de la alianza»). Por ello la cena se emparenta con los banquetes de pentecostés, que era una fiesta de la alianza en ciertos círculos judíos.

6. La cena es un *banquete pascual*, o más exactamente un banquete celebrado en un contexto pascual. El motivo pascual es evidente en Lc 22,15 y en el contexto narrativo de Mc 14,12-16. Si no se puede identificar la cena con un banquete pascual, el motivo pascual, sin embargo, no puede ser eliminado de la cena, así como los temas tratados en la pascua: la liberación, la redención, la espera mesiánica y sin duda también el sacrificio de Isaac (Gn 22).

7. La cena es un *banquete de acción de gracias*, una eucaristía en la línea de los banquetes sacrificiales del AT y especialmente de la *tôdah.* El banquete del Señor es más que una comida ordinaria, se presenta como un banquete sagrado en suplencia de los banquetes cultuales del templo, de tal forma que el pan y el vino se convierten verdaderamente en el cuerpo y la sangre de Cristo y en el signo sacramental de este cuerpo y de esta sangre.

8. La cena es un *banquete sacrificial.* Bastantes elementos de nuestros relatos ponen el acento sobre el carácter sacrificial de la cena: sacrificio de *tôdah,* sacrificio de la alianza, sacrificio del cordero pascual, alusión al servidor (Is 53,12); las menciones de la sangre derramada (1 Cor 11,24; Lc 22,20; Mc 14,24) recuerdan netamente el sacrificio de expiación (Mc 10,45); por fin, la separación del pan y del vino, del cuerpo y de la sangre, puede evocar la muerte violenta de la víctima (cf. 1 Cor 11,26: «anunciáis la muerte del Señor»).

9. La cena es un *banquete mesiánico y escatológico*. El contexto pascual evoca bien esta liberación mesiánica, el don del pan de la vida (Jn 6,1-58) evoca el maná mesiánico. La cena de Jesús es un gesto mesiánico del festín del reino (Mc 14,25; Lc 22,15 ss y 1 Cor 11,26: «hasta que él venga»).

10. La cena es un *banquete a renovar*: «haced esto en conmemoración mía». La palabra de Cristo está íntimamente ligada a todos los banquetes cristianos, cuyo arquetipo es la cena: Hch 2,42; 20,27; 1 Cor 10,14 y 11,2 ss. El banquete del Señor llega a ser el memorial del sacrificio de Jesús, donde la palabra de decisión de Cristo conserva su frescor original y su actualidad: es un rito de actualización [1].

---

[1] Ch. Perrot, *Les repas juifs et l'eucharistie*, en la obra pluridisciplinar *L'eucharistie. Le sens des sacrements,* Facultad de teología de Lyón, Lyón 1971, 92-93. Ver también *Le repas du Seigneur*: LMD 123 (1975) 29-46; *Jesús y la historia,* Madrid 1982, 233-243.

El *dicho escatológico* evoca bien la continuidad entre esta reunión de despedida en torno a una mesa, y las numerosas comidas de Jesús con los pecadores, en las que se anunciaba y comunicaba el perdón de Dios y la comensalidad definitiva del reino. Por otra parte, las palabras y acciones de Jesús en la última cena son la mejor síntesis de su mensaje y de su actuación *por nosotros*. Su vida por nosotros incluye al final su muerte por nosotros, como culminación de su existencia por los demás *(pro-existencia)*.

Y, a pesar de su muerte cercana, Jesús sigue ofreciendo una comunión de mesa con el mismo. De este modo, se afirma un nexo entre la comunión actual con Jesús y la comunión última, definitiva. Y con ello se confiesa que la venida del reino sigue estando vinculada a la comunión con Jesús de Nazaret, porque la unión con él es más fuerte que la muerte[46].

Hemos visto algunos aspectos básicos de los relatos de la última cena, cuya comprensión constituye –como hemos dicho más arriba– la *segunda raíz fundamental* para captar el sentido de la eucaristía en sus fuentes primigenias. Pero hemos de volver todavía, una y otra vez, al estudio de estos cuatro relatos, en el desarrollo de los diversos capítulos de este libro.

4. Las comidas pospascuales: eucaristía y resurrección

Según el testimonio de los propios discípulos, el encuentro con el Resucitado tiene lugar, habitualmente, en torno a una mesa, durante una comida; el acontecimiento es narrado, además, con un lenguaje de tipo litúrgico-eucarístico. Así sucede en Lc 24,30-31 con los discípulos de Emaús; en Lc 24,41-43 con los once en el cenáculo, comiendo pescado asado; en Mc 16,14 la referencia es evidente: «estando a la mesa los once discípulos se les apareció»; en Jn 21, en la aparición a orillas del lago de Tiberíades, donde Jesús prepara y sirve a sus discípulos una comida (o desayuno) con pan y peces. También según Hch 1,4, la última aparición, la de la ascensión, tuvo lugar «mientras estaban comiendo». Finalmente, Pedro conserva el recuerdo emocionado de estas experiencias con Jesús resucitado y lo expresa en el discurso en casa de Cornelio:

> «A éste Dios le resucitó al tercer día y le concedió que se manifestase, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros que *hemos comido y bebido con él* después que resucitó de entre los muertos» (Hch 10,41).

Esta comunidad de mesa, animada por el convencimiento en la fe de que el Señor resucitado estaba presente, adquirió una calidad nueva después de pascua: esta presencia del Kyrios fundió la comunidad de mesa con el Jesús terreno para convertirla en una «comida del Señor» (1 Cor 11,20)[47].

a) *La aparición de Emaús* (Lc 24,13-35)

La descripción de la comida en Emaús con Jesús-forastero es un texto antológico de la teología lucana. No se trata de un relato estrictamente histórico; no es la reproducción literal de un recuerdo biográfico de estos discípulos, en un principio desesperanzados, que caminan hacia el pueblo de Emaús. Se trata, más bien, de una catequesis del evangelista Lucas dirigida a creyentes contemporáneos. El evangelista intenta mostrar a sus lectores el camino para creer *ahora* en el Resucitado: quiere indicar cómo Jesús puede estar muy cerca de ellos sin la presencia corporal y terrena, que anteriormente había tenido; cómo su corazón puede arder en la lectura de las Escrituras, que descubren la misión y el destino de Jesús; quiere señalar, sobre todo, cómo pueden llegar al pleno reconocimiento del Señor resucitado por la acción comunitaria de la «fracción del pan».

La repetición de las cuatro acciones (se pone a la mesa, toma el pan, lo bendice y se lo da) evoca ine-

[46] E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, Madrid 1981, 282-285; H. Schurmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982, 92 ss.

[47] H. Schurmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982, 77.

vitablemente la multiplicación de los panes y la última cena; y, por otra parte, no puede menos de recordar la habitual comensalidad de Jesús con sus discípulos. Esta comida de Emaús restablece los vínculos con Jesús tras la muerte, prolonga las comidas con él y anticipa las comidas de los creyentes de las que se habla en el libro de los Hechos. Por otro lado, la mesa compartida es un momento en el que Jesús expone enseñanzas básicas y fundamentales; en este caso, es la cruz como destino doloroso, como misión de servicio. Compartir el pan con Jesús es, en efecto, participar en su estilo de vida y en su destino.

Esta escena de Emaús está dotada de una particular significación; constituye, en efecto, una especie de transición, es un «texto-visagra» entre la presencia histórica de Jesús en forma visible, cuando compartía la comida con sus discípulos (incluida la última cena) y su presencia actual en la fe y en el sacramento, en la palabra de la Escritura y en la «fracción del pan». Como ha escrito Jacques Dupont:

> «Este relato quiere ante todo sugerir a sus lectores cristianos que la *fracción del pan* es y sigue siendo para ellos el signo por excelencia de la presencia del Resucitado, el lugar donde pueden y deben descubrir esta presencia, y a partir del cual podrán dar testimonio de la resurrección» [48].

b) La aparición en el Tiberíades (Jn 21,9-13)

«Al saltar a tierra, vieron unas brasas, con peces colocados sobre ellas, y pan... Jesús se acercó, tomó el pan en sus manos y se lo repartió; y lo mismo hizo con los peces» (Jn 21,9.13). La comida aparece ya preparada, lista, antes de que la pesca llegue a feliz término. La intención del relato, pues, resulta clara: esta comida es un *don* que el Resucitado ofrece a sus discípulos, independientemente de lo que ellos hayan podido lograr.

Igual que en la escena de Emaús, anida una actitud ambivalente en los discípulos: no es el Jesús que ellos habían conocido anteriormente y, sin embargo, es él mismo. Esta situación de claroscuro se ilumina más tarde, *en el momento de comer,* cuando la automanifestación de Jesús alcanza su punto culminante. Como ocurre en la escena de Emaús, la *comunidad de mesa* es el lugar donde acontece el reconocimiento del Resucitado; es el momento, terminal y decisivo, de una experiencia que comporta un encuentro real con la persona misma de Jesús, hasta entonces sólo vislumbrada.

c) Jesús aparece «en el primer día de la semana»

Según los relatos de Jn 20,19 ss y Lc 24,36 ss (cf. Mc 16,14), la aparición de Jesús a sus discípulos tuvo lugar en un recinto en el que éstos estaban ya reunidos: ¿Con qué finalidad? Juan añade que ello ocurrió en «el primer día de la semana» (Jn 20,19). La aparición a los discípulos con Tomás se realiza exactamente a los ocho días, o sea, también en «el primer día de la semana» (Jn 20, 26). A propósito de esta mención tan precisa: «ocho días más tarde», escribe R. Schnackenburg:

> «¿Por qué se interesa en ello el evangelista? Evidentemente porque en su tiempo se había impuesto ya el domingo cristiano, probablemente para celebrar la cena del Señor... La mención de los ocho días tiene por ello seguramente su razón de ser en la praxis litúrgica; y desde luego que no por un especial interés cúltico del evangelista, sino con vistas a la comunidad, que en sus celebraciones debía recordar aquella aparición de Jesús a Tomás» [49].

Hay que recordar que fue costumbre de las primeras comunidades reunirse para celebrar la eucaristía exactamente en ese día: «el primer día de la semana» (1 Cor 16,2; Hch 20,7). Percibimos, de este modo, la conexión interna entre las apariciones del Resucitado y la celebración comunitaria de la eucaristía: la celebración tiene lugar el día en que se hacía memoria de la resurrección de Jesús, y que, por

---

[48] J. Dupont, *Les disciples d'Emmaus (Lc 24,13-35)*, en la obra *La Pâque du Christ, Mystère de Salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell,* París 1982, 195; R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander 1994, 94-99.

[49] R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, III, cap. 13-21, Barcelona 1980, 409. Ver también: D. Mollat, *Etudes johanniques*, París 1979, 163; F. Blanquart, *Le premier jour: étude sur Jean 20*, París 1991, 155-156.



eso, no tardó en llamarse «día del Señor» o domingo (Ap 1,10; *Didaché*, XIV)[50].

Por los datos recogidos podemos concluir que, tanto en la tradición de Lucas, como en la de Juan (y ambas se basan en fuentes más antiguas), existe una relación muy estrecha entre las *apariciones del Resucitado* y las *comidas comunitarias* que los discípulos celebraban después de pascua. Estas comidas, a su vez, enlazan con las comidas previas a la pascua que encuentran su punto culminante en la última cena, no sólo por su carácter de despedida, sino porque en ella Jesús explicitó un *nuevo sentido* a esa comida: la relación con su entrega, con su muerte «por muchos».

Este nuevo sentido, junto con la promesa del dicho escatológico (Mc 14,25 y Lc 22,15-18), se experimentan ahora como una realidad cumplida en la comunidad de mesa con el Resucitado, o sea, en las *apariciones de Jesús* estando ellos reunidos en la mesa. El Señor crucificado se les revela en la plenitud de su gloria, anticipando el prometido reino de Dios. El hecho de «comer y beber con él» ya ahora (Hch 10,41) es el acontecimiento escatológico anticipado.

De aquí la *agallíasis*, esa *alegría escatológica* que caracteriza las primeras reuniones cristianas (Hch 2,46; 16,34), porque celebran la presencia del Señor resucitado en medio de ellos[51]. Por eso la cena del Señor no puede entenderse como una simple repetición de la última cena, que no era repetible en cuanto banquete de despedida. La celebración *diaria* de la comunidad primitiva (Hch 2,46) es, sin duda, continuación del contacto diario de Jesús como comensal con sus discípulos, ahora resucitado y contagiando su alegría escatológica (cf. Lc 24,41). Así, pues, la eucaristía hunde sus raíces más profundas en la resurrección. Sólo el Señor resucitado puede proporcionar a esas comidas su excepcional cualidad de presencia, de alegría, de anticipación del banquete escatológico.

d) *¿Apariciones pascuales eucarísticas?*

Según los relatos de apariciones, no es Jesús quien reúne a sus discípulos, sino que la aparición del Señor se produce estando ellos reunidos previamente. Se puede suponer que la comunidad de discípulos había continuado las comidas comunitarias, a las que Jesús les había acostumbrado. Pues bien, puede ser que en tales ocasiones el recuerdo experiencial de las comidas con el Jesús terreno (anuncio y presencia del reino de Dios) y, sobre todo, la evocación de la última cena (junto con la experiencia de la muerte de Jesús) cobraran una calidad o densidad nueva, hasta convertirse en la experiencia viva de una presencia absolutamente original, pero muy real, del propio Señor. Como dice X. Léon-Dufour:

> «Excepto las apariciones a las santas mujeres, todos los relatos presentan a la comunidad disponiéndose a comer cuando tiene lugar la visita del Resucitado. Esta última afirmación nos induce a proponer como uno de los medios ambientes en que se formaron los relatos de aparición el *medio litúrgico*, y más concretamente la cena eucarística. Como en el episodio de la multiplicación de los panes y en el discurso sobre el pan de vida (Jn 6,1-66), Jn 21 ofrece un relato cuya inteligencia resulta eucarística para el creyente. En este trasfondo, las frecuentes menciones de la comida sugieren que muy probablemente la liturgia eucarística fue la ocasión del encuentro del Resucitado con los discípulos»[52].

La automanifestación de Jesús podía haber encontrado su mejor expresión en la forma de una comida comunitaria, que ya el Jesús histórico (y antes la tradición del antiguo testamento) había elevado a representación y símbolo del reino de Dios, y que, en la última cena, había quedado vinculado con su entrega hasta la muerte y la nueva alianza en su sangre. La comida comunitaria, en opinión de M. Kehl,

---

[50] X. Basurko, *Para vivir el domingo*, Estella 1993, 51-59; L. Lemens, *Le dimanche à la lumière des apparitions pascales:* Questions Liturgiques 72 (1991) 189.

[51] O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive,* Neuchâtel 1963, 112-113.

[52] X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* Salamanca 1978, 148-149. Muy sugestivo, a este propósito, el trabajo de M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl:* Geist und Leben 43 (1970) 90-125; un resumen de este trabajo: *Eucaristía y resurrección. Una interpretación de las apariciones pascuales durante la comida:* Selec. Teología 39 (1971) 238-248.

no sólo fue el *marco* en que tuvieron lugar una serie de apariciones, sino el *elemento decisivo* que proporcionaba la experiencia del Resucitado[53].

No se trata de interpretar el conjunto de las apariciones en esta dirección eucarística. Por otra parte, es preciso afirmar que esta nueva presencia del Señor viviente no proviene de los sentimientos, de las expectativas, ni de los recuerdos de sus discípulos[54]. Es *puro don del Resucitado.* El es quien se deja experimentar por ellos. Por eso es necesario confesar el carácter peculiar e irrepetible de las primeras apariciones del Resucitado respecto a cualquier otra ulterior experiencia de fe sobre la presencia del Señor resucitado.

Ahora bien, al inquirir cuáles fueron los signos que el Señor libremente escogió para esta su «manifestación de identidad», podemos constatar que uno de los signos, y quizá el decisivo, de su nueva presencia fue la *comida comunitaria.* Y a partir de aquí, en conexión profunda con estas automanifestaciones del Señor resucitado es como se fue desarrollando, poco a poco, la celebración eucarística de las comunidades primitivas. Como afirma Heinz Schürmann:

> «Naturalmente, no se habría reemprendido la comunidad de mesa después de pascua sin la "manifestación" pascual de Jesús, lo que hizo que "sobreviviera la causa de Jesús"... Esta presencia del Kyrios *fundió* la comunidad de mesa con el Jesús terreno para convertirla en una "comida del Señor"» (1 Cor 11,20)[55].

En resumen: La comida comunitaria de la comunidad primitiva se muestra como uno de los principales ámbitos de la presencia y de la *epifanía* del Resucitado. Esta misma comensalidad aparece como un lugar decisivo en el proceso de reflexión, purificación y maduración de la fe de sus primeros seguidores, desde la desconfianza e incredulidad inicial hasta la aceptación definitiva de su mensaje y de su persona; este proceso está admirablemente simbolizado en el relato dramático de los peregrinos de Emaús, que alcanza su punto culminante en la comida y reconocimiento del Resucitado.

Las apariciones son ilustraciones de su presencia invisible, indicios que confirman de su *presencia permanente.* Bajo esta luz, la celebración eucarística se manifiesta como una prolongación, en el tiempo de la Iglesia, de las apariciones pascuales: el lugar privilegiado donde los creyentes realizamos, en la fe, la experiencia del Resucitado. La eucaristía, en definitiva, no es otra cosa que el Resucitado que nos alcanza en nuestro propio camino de Emaús, o sea, en un momento puntual de nuestra existencia histórica; en ella, el Señor nos habla, nos invita a su mesa, y nos introduce en su pascua, en su vida nueva. La celebración eucarística es la cena de la *Iglesia en camino*, que proporciona a este pueblo la certeza de fe de que el Señor lo acompaña, aquel mismo Señor a quien espera, sin embargo, para los tiempos futuros[56].

5. La cena del Señor en la comunidad de Corinto

Para el tratamiento de este capítulo, hemos arrancado de la expresión «cena del Señor» de 1 Cor 11,20. Como ya indicábamos, el relato que nos ofrece Pablo está enmarcado en unas *coordenadas conflictuales.* El texto, por otra parte, parece sugerir un momento de evolución o transición en el modo de celebrar la eucaristía. Es el momento de detenernos en estos puntos. Hemos de reconocer, de entrada, que no existe una opinión común entre los exegetas

---

[53] M. Kehl, *Eucaristía y resurrección*, 246.

[54] «Según los relatos pascuales, los hombres que encuentran al Resucitado han llegado al límite de sus posibilidades... Habría que poner todos los relatos en completo desorden para que concordaran con las palabras de Faust: «Festejan la resurrección del Señor porque ellos mismos han resucitado...». En este día de pascua ellos, los discípulos, están marcados por la muerte, mientras que vive aquel que ha sido crucificado y enterrado. Los que le han sobrevivido son los muertos, mientras que el que ha muerto vive»: G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, 197.

[55] H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982, 77.

[56] F. X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual*, Salamanca 1982, 47; A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 227.

a la hora de interpretar el conflicto comunitario de Corinto. Por eso recogemos a continuación la lectura que tres reconocidos especialistas realizan, cada uno desde su propia óptica, del conflicto eucarístico de aquella comunidad que se reúne en Corinto.

a) Un sacramentalismo excesivo

¿Qué es lo que ha ocurrido en Corinto para dar lugar a esa enérgica intervención del apóstol?, se pregunta Gunther Bornkamm [57]. Según la interpretación corriente, los corintios tomaban el pan eucarístico, el cuerpo de Cristo, como si fuese una comida cualquiera. Pero esta lectura no encaja, de ningún modo, con lo que el mismo Pablo dice en el capítulo anterior de la misma carta.

En efecto, según 1 Cor 10,1-13, los corintios profesan un *sacramentalismo excesivo*, y Pablo tiene que recordarles con toda claridad que los sacramentos (se refiere concretamente al bautismo y a la eucaristía) no constituyen una panacea de salvación si la existencia en su conjunto no es del agrado de Dios: «Todos fueron bautizados en Moisés, todos comieron el mismo alimento espiritual. Sin embargo, la mayor parte de ellos no agradó a Dios... Todas estas cosas que les sucedieron a ellos eran como ejemplo para nosotros y se han escrito para escarmiento nuestro» (1 Cor 10,2-6.11).

Lo que, en realidad, acontece en Corinto es que la comunicación de bienes, dentro de la comunidad, deja mucho que desear: unos nadan en la abundancia, otros pasan hambre. Y la comunidad cristiana, teóricamente basada en la fraternidad, ofrece en sus mismas asambleas litúrgicas una imagen de desigualdad social realmente vergonzosa.

En Corinto se celebra un banquete de tipo sacramental en el marco de una comida, en la que los miembros de la comunidad consumen juntos lo que cada uno trae según sus posibilidades. Dentro de esta comida comunitaria, y desde muy pronto *al final de la misma*, se celebra el acto sacramental propiamente dicho; es entonces cuando se pronuncian las palabras de la institución del Señor, que constituyen lógicamente el punto culminante de la asamblea. Según G. Bornkamm, la cláusula «después de cenar» (1 Cor 11,25) no es para Pablo más que una antigua fórmula litúrgica ya en desuso.

Los corintios de ningún modo han suprimido ese momento sacramental; al contrario, han magnificado esa secuencia ritual hasta el punto de desvalorizar el contexto fraternal de la comida. Mientras llega el momento sacramental, cada uno pasa el tiempo comiendo, bebiendo y conversando con los miembros de su familia, con sus amigos, con sus compañeros de *status* social. No es difícil imaginar los motivos que han podido intervenir en la creación de esta situación; son razones muy humanas, muy comprensibles entre gente de clase diferente. Es muy diferente sentarse en una misma mesa ricos y pobres, libres y esclavos, que dar una limosna a distancia [58].

«Cada uno se adelanta a comer su propia cena», afirma Pablo; es decir, los ricos comen antes que los pobres hayan llegado a la asamblea; y es que estos últimos no pueden desligarse tan fácilmente de las obligaciones de su trabajo y llegan más tarde a la reunión, mientras que aquéllos, dueños absolutos de su tiempo, no tienen ninguna consideración por éstos. Y en consecuencia, «mientras uno pasa hambre, el otro se emborracha» (1 Cor 11,21).

Ante este estado de cosas, Pablo amonesta con toda energía: no se puede celebrar dignamente el sacramento, cuando antes se han infringido los deberes más elementales para con los hermanos. De ahí su terminante veredicto: «esto ya no es la cena del Señor» (1 Cor 11,20). En realidad, lo que en Corinto es objeto de profanación no es el acto sacramental mismo, sino la comida que le antecede. Ahora bien, según la convicción de Pablo, actuando de ese modo en la cena, está en peligro el sentido mismo de la celebración sacramental.

---

[57] G. Bornkamm, *Eucaristía e iglesia en san Pablo*, en la obra *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 103-144.

[58] P. Grelot, comentando este mismo conflicto de Corinto, dice: «La cuestión es de todos los tiempos: cuántos fieles se reúnen juntos en la mesa del Señor, cuando no querrían por nada del mundo encontrarse alrededor de una mesa común»: *Du sabbat juif au dimanche chrétien:* La Maison-Dieu 14 (1975) 24.

Por eso, cuando en 1 Cor 11,27 Pablo habla de comer o beber el cáliz del Señor *indignamente*, no se refiere a la distinción entre comida sacramental y comida profana; no es la profanación del cuerpo de Cristo en sentido estricto lo que le preocupa a Pablo, sino la profanación del cuerpo del Cristo *eclesial*. El reverso de esta situación, la doctrina positiva que complementa esta amonestación del apóstol está en 1 Cor 10,16-17: allí Pablo pasa del cuerpo de Cristo recibido en el sacramento al cuerpo de Cristo eclesial, que se va construyendo al alimentarse del mismo pan eucarístico:

«Pues si el pan es uno solo
y todos participamos de ese único pan,
todos formamos un solo cuerpo»
(1 Cor 10,17).

En consecuencia, apreciar debidamente el cuerpo de Cristo significa que la comunión *(koinonía)* establecida con el Señor resucitado en el sacramento promueve la mutua solidaridad entre los que participan de él, hace responsables a unos de otros en el amor:

«¿Que un miembro sufre?
Todos los miembros sufren con él...
pues vosotros formáis el cuerpo de Cristo
y cada uno por su parte es un miembro»
(1 Cor 12,26-27).

En resumen: La enérgica amonestación de Pablo va dirigida contra una profanación del cuerpo de Cristo bajo la máscara de una *sacralización excesiva* del manjar eucarístico, y una culpable indiferencia para con la solidaridad fraterna dentro de la misma comunidad eclesial. Gunther Bornkamm advierte que los textos de Pablo en su carta a los Corintios no deben ser forzados para intentar dar respuesta a las múltiples cuestiones que, a lo largo de la vida de la Iglesia, han ido surgiendo acerca del sentido y praxis de la eucaristía. Y, a pesar de ello, el autor se atreve a hacer esta importante afirmación:

> «Hay que reconocer que las auténticas cuestiones con las que ha habido que enfrentarse hasta hoy en la Iglesia en relación con la comprensión de la eucaristía han sido ya zanjadas en gran parte en la polémica entre Pablo y sus adversarios de Corinto» [59].

[59] G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, 132.

b) *El «patriarcalismo de amor»*

Según las investigaciones de Gerd Theissen [60], las comunidades helenísticas del cristianismo primitivo tenían una estructura diferente a las asociaciones de su medio ambiente; mientras éstas eran ampliamente homogéneas en lo social, aquéllas presentan una fuerte estratificación social en su interior, concretamente en Corinto.

El conflicto en la celebración de la cena del Señor en Corinto es un conflicto entre cristianos ricos y pobres. La ocasión del conflicto, en opinión de G. Theissen, fue un comportamiento determinado de los ricos: éstos tomaban parte en la comida comunitaria posibilitada por su propia contribución, pero además, posiblemente en un espacio separado, en una mesa particular y con manjares diferentes, hacían aparte su propia comida.

G. Theissen está en desacuerdo con quienes piensan que en Corinto tenía lugar regularmente una comida ordinaria *antes de* la comida propiamente sacramental. Esta era, como hemos visto, la opinión de G. Bornkamm, que es compartida por J. Jeremias, P. Neunzeit y otros autores. Según éstos, el orden establecido en las palabras de la institución y relatadas por el mismo Pablo *(fracción del pan - cena - cáliz de bendición)* reproduciría un orden ya no practicado; sería simplemente una fórmula litúrgica obsoleta, caída en desuso.

Pero, a juicio de G. Theissen, es impensable que

«El problema de los corintios no era el de la fe en la presencia real en la eucaristía: esta cuestión no se hará problema más que a partir del siglo IX. "Sin discernir el cuerpo" (v. 29) significa: os estáis engañando, o mejor, estáis en plena contradicción si pretendéis discernir el cuerpo *eucarístico* del Señor sin discernir simultáneamente su cuerpo *eclesial*, y por tanto sin adoptar un comportamiento de participación que sea conforme a la unidad que significa. Con ello, el apóstol no hace más que orquestar lo que había escrito en el capítulo precedente (1 Cor 10,16)»: L. M. Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, París 1993, 156.

[60] G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 189 ss. También W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988, 120 ss sigue las conclusiones del estudio de G. Theissen, que considera muy esclarecedor.

Pablo cite una fórmula cúltica, asegurando expresamente que así lo ha recibido de la tradición y, al mismo tiempo, esperando tácitamente que no va a ser cumplida. Si ya existía un desorden en la asamblea de Corinto, Pablo no haría más que aumentar la «ceremonia de la confusión». Por tanto se debe suponer que, en la reunión de Corinto, se ponía en práctica el orden establecido en las palabras de la institución eucarística; había, pues, una comida intermedia entre el rito del pan y el rito del cáliz.

El inicio de la cena se realizaba con las palabras sobre el pan; mediante ellas, los dones, que eran «privados» hasta entonces, eran transferidos a la comunidad. Mientras no se pronunciaran estas palabras de la institución, los alimentos traídos por cada uno seguían siendo propiedad privada, y durante ese tiempo previo se daban las comidas privadas, de las que habla el texto paulino. Así, pues, en Corinto, además del *banquete comunitario* o cena del Señor *(kyriakòn deipnon)*, había para algunos, los cristianos más acomodados, una cena propia *(idion deipnon)*, que además de pan y vino podían disfrutar de otros alimentos como pastas, pescado e incluso carne. Lo tomaban aparte y comenzaban *su cena propia* antes de la comida comunitaria.

Este es el comportamiento que provoca la reacción de Pablo. Las diferencias en la comida son una especie de símbolo atemporal de riqueza, que a los menos acomodados hace experimentar su inferioridad social de modo elemental; esas diferencias provocan un sentimiento de humillación que destruye la propia comunidad: «¿En tan poco tenéis la comunidad de Dios, que no os importa avergonzar a los que no tienen nada?» (1 Cor 11,22).

En definitiva, los fundamentos del conflicto de Corinto no son teológicos, sino de carácter social; se trata de una comunidad socialmente estratificada, en la que existe el peligro de que el banquete comunitario del Señor se convierta en un *banquete particular de los ricos;* de este modo, la cena del Señor, en vez de significar realmente la unidad del cuerpo de Cristo y la mutua solidaridad entre sus miembros, se ha convertido en un escarnio, en una ocasión para hacer más ostensibles las diferencias sociales. Pero el lector no debe precipitarse y recurrir a improperios moralizantes, advierte G. Theissen. Estas asambleas tenían lugar, probablemente, en casas privadas de algunos cristianos mejor situados económicamente; gracias a sus aportaciones era posible la comida de la comunidad, con pan y vino para todos los miembros. Seguramente estos cristianos acomodados no tenían mala conciencia en todo este asunto; tendrían, más bien, el convencimiento de ser generosos con los demás, de ayudar a los cristianos más pobres con una comida que ellos mismos regalaban.

El conflicto, por tanto, habría que entenderlo como la pugna entre dos modelos de comportamiento ofrecidos a los cristianos más ricos: entre el comportamiento según las expectativas debidas a su clase social, y el comportamiento propio de una comunidad basada en el amor, que quiere abarcar a personas pertenecientes a diversas clases sociales. Se opta por el «patriarcalismo de amor» (E. Tröeltsch), el ideal de patriarcalismo coloreado por la idea cristiana del amor, o sea, la aceptación consciente de las desigualdades fácticas para hacerlas fecundas en el plano de la ética interpersonal.

> «Los miembros de las capas sociales elevadas podían encontrar aquí, a través de los cargos de dirección, un campo fecundo de actividad, de suerte que al cristianismo primitivo en verdad nunca le faltaron señeras figuras directivas, comenzando por Pablo. Pero también las capas inferiores encontraron aquí una patria: a saber, una equiparación fundamental ante Dios, solidaridad y ayuda en los problemas concretos de la vida, y no en último lugar por mediación de aquellos cristianos que disfrutaban de una posición elevada social. La fraternidad cristiana se habría podido practicar probablemente de una manera más radical dentro de grupos socialmente homogéneos. Pero, por otra parte, esto resulta mucho más fácil que realizar una cierta fraternidad dentro de comunidades fuertemente estratificadas en lo social. El patriarcalismo de amor cristiano primitivo ofreció aquí una solución realista»[61].

---

[61] G. Theissen, *Estratificación social de la comunidad de Corinto. Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista*, en la obra *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca 1985, 231. «Puede estar naciendo un nuevo consenso: la Iglesia apostólica fue un corte transversal de la sociedad en mayor medida de lo que nosotros hemos creído

Pablo en Corinto quiere solucionar el problema de la comida privada remitiéndola a las casas particulares: allí, en su casa, cada uno puede comer y beber lo que quiera, de acuerdo con las posibilidades de su estamento social. Pero en la cena del Señor hay que mantener las normas comunitarias. Como se ve, Pablo plantea una salida de compromiso. Hubiera sido más coherente con el sentido de una comunidad cristiana el reparto equitativo de la comida privada. Esta solución de compromiso, que reconoce las diferencias sociales, pero al mismo tiempo suaviza sus manifestaciones externas, es un buen ejemplo del mencionado «patriarcalismo de amor». Ante los conflictos sociales ocasionados por las clases, Pablo en Corinto otorga al sacramento un lugar relevante para intentar conseguir una mayor integración entre los diversos miembros de la comunidad.

c) La cena ha perdido sus límites

El exegeta francés Charles Perrot mantiene la opinión –y en este punto coincide con G. Theissen– de que la cena del Señor constituye todavía en Corinto un todo unificado, con la fracción del pan al comienzo y la bendición de la copa «después de cenar» (1 Cor 11,25). Es, por mucho, la hipótesis más convincente, pero, al mismo tiempo, la más *delicada* a nivel teológico, ya que en esa indistinción original no se sabe dónde se sitúa exactamente el acento: ¿es en el banquete considerado en su globalidad como lugar de la presencia nueva del Resucitado, o más bien en los gestos y palabras que lo inician y terminan? Dicho en otras palabras, ¿hasta qué punto el banquete habitual del judaísmo ha sido cristianizado y ha sido sacramentalizado en Corinto?

Ch. Perrot rechaza las teorías según las cuales lo que sucede en Corinto es una falta de caridad, o cierta exageración sacramental, o un desconocimiento del sacramento que rebajaría la cena del Señor al nivel de una comida ordinaria. La tentación de los corintios era, para Perrot, la de retornar o retroceder a ciertas formas de banquete cultual helenístico (y no del banquete ordinario), sin percibir enteramente la especificidad del nuevo banquete. Los corintios ven el banquete cristiano simplemente como lugar de la presencia de un Señor a la manera de los dioses helenísticos, pero no *del Señor crucificado.*

Este recuerdo *del Señor crucificado* es particularmente importante en los medios corintios, donde el acontecimiento de la cruz constituye un punto extraordinariamente sensible (1 Cor 1,17-18; 2,2.8), donde la cruz es una locura (1,23). Leído a esta luz, el texto de 1 Cor 11,17-34 viene a ser la cristianización paulina del banquete comunitario, a partir del acontecimiento de la muerte del Señor.

Los corintios habrían vuelto rápidamente a los banquetes culturales del mundo helenístico si algunos elementos esenciales, o sea, los *límites del banquete nuevo* al comienzo y fin del mismo, no hubieran operado la conexión fundamental entre la muerte y la presencia del Señor. La valoración de estos *límites*, es decir, de la bendición del pan al comienzo y la bendición de la copa al final, señala exactamente la reconversión propiamente cristiana del banquete.

Pero en Corinto se han puesto en entredicho precisamente los *límites del banquete comunitario:* «Cada uno se adelanta a comer su propia comida, y mientras uno está de hambre, el otro se emborracha» (1 Cor 11,21). Los límites han sido abandonados y superados; el del comienzo del banquete y, por tanto, el de la bendición inaugural del pan, lo mismo que el de después de la cena que termina en borrachera. Algunos comen *antes* y beben *demasiado.* El banquete ha perdido su comienzo y su fin, y con ello sus límites especificadores. Al olvidar los límites, han olvidado la anámnesis de la muerte del Señor; y la cena del Señor ha llegado a ser el lugar de la división.

No podemos detallar la argumentación de Ch. Perrot en todos sus matices[62]. Pero la intención fun-

a veces»: W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo,* Salamanca 1988, 95.

[62] Ch. Perrot, *L'eau, le pain et la confession du Seigneur crucifié*, en la obra dirigida por J. Doré, *Sacrements de Jésus-Christ*, París 1983, 17-45; ver también del mismo autor, *Jesús y la historia*, Madrid 1982, 239-240. «Muchos defienden la creencia de que (en Corinto) había doctrinas relacionadas

damental queda clara: en el interior de las primitivas comunidades hizo falta tiempo para «bautizar» el bautismo de agua, es decir, para relacionarlo con la muerte y resurrección de Cristo, y exactamente lo mismo sucedió con el banquete comunitario. La *cruz del Señor* ha enraizado estos gestos esenciales en su condición específicamente cristiana, superando las reductoras tentaciones helenísticas o gnósticas de una religión intemporal.

Los dos gestos cristianos –bautismo y eucaristía– han seguido un camino análogo, en una explicitación progresiva del misterio del Resucitado que ha sido crucificado. Sólo mediante esta fundamental reinterpretación, el banquete comunitario pudo llegar a ser, en el cristianismo primitivo, el lugar privilegiado de la «emergencia eclesial». En fórmula del propio Ch. Perrot, «el banquete ha creado la Iglesia» o, más exactamente: «eucaristía e Iglesia se engendran mutuamente» [63].

6. Evolución de la cena

Las primeras comunidades cristianas, actuadas por diversos estímulos interiores y exteriores, manifiestan una gran dinamicidad, una sorprendente capacidad de evolución en todos los campos, incluido el litúrgico. Asistimos, en efecto, a una importante transformación en la estructura ritual de la cena del Señor, probablemente dentro de los diez primeros años.

---

con lo que más tarde se conoció con el nombre de gnosticismo, una ingeniosa síntesis entre el cristianismo y diversos cultos redentores, que avanzó mucho en el propósito de marginar la dimensión kenótica del evangelio. Sea como fuere, es razonable suponer que las herejías corintias se proponían reducir la ofensiva pureza del mensaje cristiano, aminorando su carácter de "locura", y haciendo que se asemejase un poco más a los criterios y valores convencionales. En otras palabras, Pablo se enfrentó con una forma precoz de *aggiornamento*, para utilizar un término católico moderno que significa –literalmente– poner al día el cristianismo»; P. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona 1994, 16.

[63] Ch. Perrot, *L'eucharistie comme fondement de l'identité de l'Eglise dans le Nouveau Testament:* La Maison-Dieu 137 (1979) 109.

a) Cambio de esquema celebrativo

En su cena de despedida, Jesús no parte de cero. Instituye la eucaristía –como ya hemos dicho– sirviéndose de gestos ya existentes en la tradición judía; introduce su contenido nuevo en moldes preformados, ateniéndose a las reglas de juego ritual del banquete judío. Por eso la eucaristía de Jesús está enmarcada por un rito inicial de bendición y fracción del pan, y un rito terminal de bendición del cáliz. Entre ambos se desarrolla la cena. Este es el esquema celebrativo que Pablo atestigua cuando relata la *cena del Señor* «la noche que fue entregado», con la célebre cláusula «después de cenar» (1 Cor 11,23-25).

Otra cuestión es si en Corinto celebraban la cena del Señor según este esquema primitivo, o si ya habían evolucionado hacia otro esquema ritual. Este tema se presenta a primera vista como de relevancia menor; y, sin embargo, está cargado de implicaciones y condiciona de raíz la interpretación del conflicto socio-eclesial de la comunidad de Corinto. Efectivamente, en el punto anterior hemos podido ver opiniones contrapuestas de autores reconocidos sobre el esquema ritual utilizado en Corinto.

Sea lo que fuere del caso concreto de Corinto, es un hecho hoy admitido que, en época muy temprana, las comunidades adoptaron otra estructura de celebración: la *cena* se desplaza del centro al comienzo del convite; mientras tanto, el *rito del pan* se traslada del comienzo al final de la cena formando una unidad con el *rito del cáliz*. De hecho, ni Marcos ni Mateo hablan ya de «después de cenar» como lo hace Pablo, y con ello parecen ser testigos del nuevo esquema celebrativo. Lucas, por su parte, parece un testigo intermedio entre ambos esquemas, con una formulación bastante ambigua, que ha dado pie a muy diversas interpretaciones: «Lo mismo *(osautos)* hizo con la copa después de haber cenado» (Lc 22,20). He aquí, gráficamente, los dos esquemas:

1) *Fracción del pan - cena - cáliz de bendición*
(Esquema normal judío; 1 Cor 11,25; Lc 22,20) (?)

2) *Cena - fracción del pan y cáliz de bendición.*
(Mc 14,22-23; Mt 26,26-27. *Symposion* griego)

Es lógico preguntarnos ahora: ¿Cuáles fueron las causas que motivaron este cambio en el desarrollo de la asamblea litúrgica? No existe respuesta explícita en los textos del nuevo testamento; sin embargo, los exegetas han formulado algunos razonamientos al respecto. Recogemos aquí algunos que juzgamos más significativos:

– Heinz Schürmann señala la influencia del *symposion* griego. Según la costumbre del mundo clásico, en el desarrollo del banquete la comida iba seguida de una bebida, *symposion, mishtita,* que dio nombre a todo el conjunto del banquete. Así también las primeras comunidades debieron configurar la celebración de la cena común, haciéndola terminar con la eucaristía, que sustituía a la licenciosa bebida de los antiguos. Esta estructuración venía ya sugerida por el hecho de que en el banquete judío el rito terminal, o sea, el cáliz de bendición iba acompañado por la acción de gracias más importante y desarrollada; ésta, al parecer, atrajo hacia sí la pequeña bendición que acompañaba al rito inicial de la fracción del pan[64].

– Por otra parte, esta formación de un todo único, con el rito del pan y con el rito del cáliz de vino al final del banquete, viene a indicar que las primeras comunidades fueron progresivamente captando la *novedad* de los gestos y palabras del Señor y, por eso, deseaban darles un mayor relieve. Es evidente que los elementos eucarísticos y las palabras de Jesús cobran un mayor énfasis al pasar al segundo esquema[65].

– Joachim Jeremias ve en este cambio de esquema celebrativo un intento de proteger las palabras de la cena contra una posible profanación. Por 1 Cor 14,23-25 sabemos que, en ocasiones, asistían a la asamblea cristiana personas que no pertenecían a la comunidad. Mandarles a la calle hubiera sido una falta contra las normas de la hospitalidad; pero, por otra parte, estos simpatizantes aún no creyentes no podían participar de la mesa del Señor. Entonces se llega a una solución intermedia: se espera hasta que éstos se hayan marchado después de participar en la comida fraternal, y luego, en el seno más íntimo de los creyentes, se procede al rito de la fracción del pan y la bendición de la copa del Señor[66]. El mismo autor llega a sugerir que el *cambio de nombre* de cena del Señor a fracción del pan –denominación que estudiaremos en el capítulo siguiente– surgió precisamente como una consecuencia del *cambio de esquema ritual* según el cual la eucaristía propiamente dicha quedaba para una vez terminada la cena[67].

b) Desaparece el banquete

Con este cambio de esquema celebrativo se ha iniciado un proceso de *ritualización* de la cena del Señor. La comida comunitaria parece ir perdiendo paulatinamente aquella finalidad primera de satisfacer las necesidades de la comunidad y la asistencia a los más pobres. Los ritos del pan y vino se destacan del resto de la comida, acentuándose así la *novedad* del alimento espiritual.

Esta innovación en la praxis celebrativa puede ser vista como una imitación del comportamiento del propio Jesús, quien en la última cena se valió del esquema tradicional judío, pero lo rebasó introduciendo contenidos absolutamente nuevos. Así también la comunidad cristiana, en un momento ulterior, se hace más sensible a la *novedad* aportada por la institución del Señor e introduce unos *acentos nuevos,* distanciándose conscientemente de las estructuras heredadas del judaísmo. De hecho, en breve espacio de tiempo se produjeron importantes cambios en el área celebrativa de la comunidad. Entre ellos, uno fundamental, quizá –como ha dicho J. A. Jungmann– «el cambio más grande de toda la historia de la misa»[68] fue el abandono del ban-

[64] H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica,* Salamanca 1982, 76; *Palabras y acciones de Jesús en la última cena:* Concilium 40 (1968) 630-631. Sobre el género literario del «simposio» utilizado por Lucas ver: R. Aguirre, *La mesa compartida,* Santander 1994, 69 ss.

[65] M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión,* Salamanca 1992, 112-119.

[66] J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús,* Madrid 1980, 143 ss.

[67] J. Jeremias, *Ibíd.,* 129.

[68] J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles,* París 1962, 66.

quete comunitario como soporte de la celebración eucarística.

Esta modificación esencial trajo consigo otras transformaciones en las formas celebrativas. Las mesas desaparecen de la sala, a excepción de aquella en que preside el obispo o presbítero. Los participantes no están ya sentados o recostados en las mesas, sino que están de pie *(circumstantes)* ante la presencia de Dios. El comedor se alarga hasta convertirse en una sala suficiente para albergar a la comunidad, ya demasiado grande para poder reunirse en torno a una mesa familiar.

A partir del siglo II, desaparecen los dos términos neotestamentarios *mesa del Señor* y *fracción del pan*, que quedan como eclipsados por la designación, ahora en ascenso, de *eucaristía*. En efecto, la plegaria eucarística, ya unificada y enriquecida, ha alcanzado una importancia excepcional hasta dar el *nombre a la celebración en su conjunto*. La *cena del* Señor, pues, se ha convertido en celebración «eucarística» [69].

Justino, en su *I Apología*, es el testigo cualificado de esta nueva etapa. La reunión de la comunidad se ha desvinculado claramente de la comida comunitaria. La asamblea no se celebra ya por la tarde, sino por la mañana, en conexión probablemente con la administración del bautismo que solía celebrarse a la salida del sol. De todos modos, el testimonio de Justino, aunque importante, no parece ser reflejo de un uso extendido universalmente. Joachim Jeremias llega a detectar, en esa misma época, estas tres prácticas diferentes:

– La eucaristía *sigue* al ágape.

– La eucaristía *precede* al ágape.

– La eucaristía se celebra *al margen* de todo ágape.

De esta triple ordenación, la primera es la más antigua. El hecho de que más tarde se celebrara *antes* del ágape en algunas regiones se debió, sin duda, al deseo de recibirla en ayunas. El mismo deseo provocó en Roma la unión de la eucaristía con la liturgia matutina [70]. La praxis litúrgica de las comunidades primitivas se desarrolla sobre un «humus» fundamental, sobre unas tradiciones recibidas, pero sobre ellas se ejercita un libre proceso de creatividad. De ahí que las costumbres litúrgicas puedan variar considerablemente de comunidad a comunidad. Es pensable, incluso, que se den no sólo avances, sino también retrocesos en algunos aspectos.

Dejamos por el momento la evolución ulterior de la eucaristía, que será estudiada, bajo otros ángulos, en capítulos posteriores. Ahora, antes de dar fin a este capítulo y desde las bases establecidas en el desarrollo del mismo, proponemos algunas reflexiones cara al hoy de nuestra celebración y de nuestra teología de la eucaristía.

7. Un banquete ritual

A estas alturas del estudio sobre la cena del Señor, una pregunta puede resultar bastante obvia: ¿Qué queda de la *comensalidad* en nuestras misas? ¿Qué queda del banquete y de la cena del Señor? Ciertamente en la invitación a la comunión se hace referencia a ella: «Dichosos los llamados a esta *cena*». También se habla de *manteles* del altar: una evidente evocación de la convivialidad. En cada plegaria eucarística está, por supuesto, el recuerdo expreso de la *última cena* con la conciencia eclesial de que aquello se hace realidad en medio de la comunidad reunida. Están sobre la *mesa* del altar el *pan y* el *vino*, como alimentos que son reconocidos «frutos de la tierra y del trabajo humano». Y está, por fin, el gesto comunitario de *comer (y beber)* juntos en la comunión. Así, pues, nuestra eucaristía, ¿es o no una comida? ¿Es o no un banquete? La respuesta tiene que ser, «sí y no», «es y no lo es», porque se trata de un banquete *ritual*.

---

[69] Vestigios de la conexión eucaristía-banquete en los siglos posteriores se recogen en J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 61 ss. Vestigios a nivel lingüístico en M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1992, 117, nota 78.

[70] J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 123-125. Ver Hipólito de Roma, *La tradición apostólica*, n. 36 («De la necesidad de recibir la eucaristía cuando se hace la oblación, antes de tomar otra cosa»), Salamanca 1986, 96 y 111.

En cierta literatura teológica, no muy lejana en el tiempo, hemos podido advertir un fenómeno curioso, una especie de «maniqueísmo anti-ritualista» [71], según el cual la palabra «rito» va siempre acompañado de un coeficiente de negatividad: los ritos religiosos –se dice– son utilitaristas, actúan de forma automática, cuasi-mágica, fomentan el individualismo y la alienación. Al mismo tiempo, otros términos como «símbolo» o «gesto simbólico» son magnificados y aureolados con las excelencias de la positividad, son –se dice– expresión y comunicación de una experiencia de libertad.

Es verdad que cada palabra va cargada de resonancias y connotaciones históricas, pero en la antropología cultural de nuestros días no hay lugar para este agravio comparativo en referencia al *rito*. Tanto los símbolos como los ritos son realizaciones humanas, preñadas de ambigüedad, de tensión congénita, expuestas a idénticas tentaciones y convocadas a las mismas tareas. La *ritualización* debe ser comprendida como un fenómeno humano, para que pueda ser acogida debidamente en el campo religioso y litúrgico.

Según el sociólogo Jean Cazeneuve, puede ser calificado como *rito:* todo comportamiento social o colectivo, en el que aparece netamente su carácter repetitivo, así como su distinción respecto a conductas racionalmente adaptadas hacia un fin utilitario. El *rito* se revela, con toda su especificidad, en las costumbres estereotipadas que no se justifican totalmente por una determinación limitada al mundo natural y hacen intervenir las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural [72]. En torno a la valoración de los ritos, es casi inevitable citar el diálogo, profundamente sintomático a nivel cultural, entre el zorro y el principito, en la obra clásica de Antoine de Saint-Exupéry:

– «Hubiese sido mejor venir a la misma hora, dijo el zorro... Los ritos son necesarios.

– ¿Qué es un rito?, dijo el principito.

– Es también algo demasiado olvidado, dijo el zorro. Es lo que hace que un día sea diferente de los otros días, una hora de las otras horas» [73].

En efecto, todo rito está basado en un uso o comportamiento común, pero introduce en él una *diferencia.* Por eso también el rito religioso está siempre en situación de ruptura dialéctica con el mundo ordinario y cotidiano. Esta «ley de la diferencia» puede aplicarse al lugar, al tiempo, a los agentes personales, a los objetos, a los gestos y posturas, al lenguaje ritual en su conjunto.

Los ritos, podríamos decir, son de naturaleza *fronteriza*, su lugar propio es el límite. Ahora bien, el rito trabaja con un *margen de negociación* entre dos extremos: un umbral máximo y un umbral mínimo. Su «optimum» de funcionamiento coincide con la distancia adecuada entre estos dos umbrales; distancia, como decimos, negociable para adecuarse debidamente a la diversidad de grupos y de situaciones.

a) El peligro de fosilización

Cuando la heterogeneidad respecto a los modelos culturales del grupo es demasiado grande, el rito no puede ya funcionar. Con este subrayado de la distancia cultural los ritos llegan a convertirse en realidades fijas, estáticas y, en ocasiones, en realidades intocables hasta el *tabú*.

---

[71] Esta actitud negativa ha sido bastante generalizada; se puede ver el reciente número monográfico de la revista Archives de Sciences Sociales des Religions: *Oubli et remémoration des rites. Histoire d'une répugnance*: n. 85 (enero-marzo 1994), en cuya presentación se dice: «El rito es muy generalmente, entre los historiadores y los exegetas de las religiones, objeto de un desconocimiento y de un desprecio profundos». Se habla a continuación de la necesidad de hacer «la historia intelectual de esta depreciación de los ritos, la arqueología de esta repugnancia» (p.5).

[72] J. Cazeneuve, art. *Rites*, en *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, 284-285. Ver también E. M. Zuesse, *Meditación sobre lo ritual:* Selec. Teol. 63 (1977) 200-213; J. Y. Hameline, *Aspects du rite:* La Maison-Dieu 119 (1974) 101-111; K. Richter, *Ritos y símbolos de la cultura industrial:* Concilium 122 (1977) 217-229; J. Maisonneuve, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona 1991; L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 325 ss; Concilium 259 (junio 1995), número monográfico sobre *Liturgia y expresión corporal.*

[73] A. de Saint-Exupéry, *El principito*, Madrid 1979, 84.

Por otra parte, al no evolucionar con la cultura, los ritos se autorreproducen a lo largo de los siglos según un proceso desconectado de sus condiciones originales. Más tarde, con el correr de los siglos, los ritos sufren mutaciones genéticas que se transmiten luego por vía hereditaria. Con esta vida endeble, en circuito cerrado, los ritos llevan consigo las señales de asfixia y *fosilización,* por falta de oxígeno cultural.

Por fin, los ritos litúrgicos demasiado distanciados, demasiado heterogéneos en relación con el mundo ambiental, llegan a ser necesariamente insignificantes o irrelevantes para las generaciones posteriores. No es aventurado leer desde esta óptica la historia de la misa en los cuatro siglos que vienen desde Trento hasta el Vaticano II. Así la reconoce J. A. Jungmann, el mejor especialista en el tema:

> «A los mil quinientos años de continua evolución, más o menos supervisada por la autoridad suprema, ha seguido una época de completa inmutabilidad... Al proclamarse el nuevo misal como norma obligatoria en todas partes y defenderse de las iniciativas regionales, la misa romana ha entrado en un *estado de cierta petrificación»* [74].

b) El peligro de banalización

Pero la excesiva cercanía, la falta de despegue simbólico respecto a la realidad ordinaria y cotidiana impide, asimismo, el funcionamiento adecuado de los ritos. En nombre de la desacralización litúrgica y con el pretexto de celebrar la vida, ha sido una tentación bastante generalizada, en nuestra reciente historia, olvidar este umbral de la heterogeneidad mínima, fuera del cual es imposible que puedan desarrollarse los ritos. Si antes los ritos quedaban fosilizados, ahora quedan *banalizados.*

Respetar los ritos, en su propia naturaleza de ritos, exige un mínimo de distancia simbólica respecto a los gestos, las acciones, el lenguaje de la vida corriente. Esta ruptura será necesariamente menor en la celebración de un pequeño grupo doméstico que en la gran asamblea que llena una catedral. El número cambia las relaciones; las leyes psico-sociales de las relaciones de los participantes entre sí y con el polo presidencial son muy diferentes según la talla del grupo humano, y repercuten decisivamente en el proceso de simbolización ritual.

En cada caso es preciso «negociar» con los límites del espacio, del tiempo, del número y la mentalidad de los participantes. Es un error confiarse a una cierta espontaneidad natural, por otra parte absolutamente condicionada por una determinada cultura e ideología [75]. Por tanto, entre la insignificancia de lo anacrónico y fosilizado (por *distancia excesiva* respecto a la cultura ambiental y la vida cotidiana) y la insignificancia de lo banal (por *cercanía excesiva),* el rito ha de encontrar su punto óptimo, que siempre será objeto de tanteo y de búsqueda.

c) La economía del rito

Es interesante añadir que la ritualización juega con la sobriedad, con la *economía.* En realidad, cosas muy sencillas son capaces de hacer presente a alguien ausente: una colilla, un mechón de cabellos, una flor, una dedicatoria [76]. También la ritualización litúrgica juega habitualmente (no siempre) con una gran *economía de medios.* A través de «un poco de...», a través de lo microscópico se entra en contacto con lo macroscópico. Y, sin embargo, es necesario un soporte mínimo, una densidad antropológica suficiente, un establecimiento claro del sentido primordial, para que pueda sugerir significaciones ulteriores; hace falta un *minimum* antropológico para que se haga posible el *trabajo del rito* [77].

---

[74] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 63), Madrid [4]1963, 170-171.

[75] J. Gelineau, *Liturgia para mañana. Ensayo sobre la evolución de las asambleas cristianas,* Santander 1977, 132-134.

[76] En la cena pascual se exigía que cada comensal pudiera comer un trocito de cordero que fuera al menos del tamaño de una aceituna: H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua. Historia y teología de la fiesta pascual,* Salamanca 1980, 127.

[77] L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements,* París 1979, 152-158.177-179; *Símbolo y sacramento,* Barcelona 1991, 325 ss; B. Welte, *Filosofía de la religión,* Barcelona 1982, 238-239; P. Ricoeur, *De l'interprétation: essai sur Freud,* París 1965, 21; X. Basurko, *Símbolo, culto y cultura:* Phase 160 (1987) 271-294.

Cuando nuestro mundo moderno es capaz de producir objetos tan complejos y alimentos tan sofisticados, en la eucaristía cristiana se depositan sobre la mesa cosas tan *simples* como el pan y el vino. De este modo, el pan y el vino designan el alimento como tal, en su pura *esencialidad*, y representan al resto de los alimentos humanos.

Lo *sencillo y* lo *originario y*, por ello mismo, lo que afecta a todos, parece más apto para descubrir el misterio. En efecto, las cosas se muestran como desvinculadas de su trama funcional inmanente al mundo y devueltas a su condición originaria de puras criaturas. Con esta vuelta a la creación originaria y ese distanciamiento de lo que los hombres pueden hacer artificialmente de ellas, en esa especie de «economía de la simbolización», las cosas se vuelven más elocuentes y significativas, más signos del misterio. Por eso, dice B. Welte, «en la liturgia encontramos pan y vino, los sencillos y confortantes elementos de la alimentación general humana, pero no encontramos pasteles y champán» [78].

Las consideraciones precedentes, que en realidad no han tocado más que unos aspectos del amplio y complejo tema de la ritualidad, pueden ser aplicadas sin dificultad al tema de la comensalidad en la liturgia cristiana. Entre la celebración de Corinto, donde hay gente borracha como efecto de la comensalidad misma, hasta nuestras misas parroquiales donde esa misma comensalidad se significa con la recepción de unas hostias blancas, puras y casi etéreas, se extiende todo el *margen de negociación* entre el umbral mínimo y máximo del gesto de comer y beber [79].

En ese amplio terreno de juego hay lugar, pues, a realizaciones muy diversas de la comensalidad ritual. Nuestras actuales eucaristías domésticas, aun reconociendo una amplia gama de estilos y talantes, juegan habitualmente con un simbolismo más cercano a la vida cotidiana o a la fiesta humana; en una palabra, el comer y beber, como base y soporte de ulteriores sentidos teológicos, tiene una densidad antropológica mayor.

Alguien, animado por la renovación litúrgica del Vaticano II, podría plantearse la conveniencia de recuperar aquella primera tradición, según la cual la cena del Señor se celebraba en conexión directa con una comida comunitaria. El avezado escriturista Xavier Léon-Dufour, tras plantear la cuestión, reflexiona de esta manera:

> «¿No convendría, como piensan algunos, añadir una comida fraternal efectiva a la celebración eucarística para expresar mejor su significado? Aun sin ir tan lejos, hoy se corre el riesgo de ignorar el alcance que tienen el alimento y la comida en el rito eucarístico en cuanto tal... Para hacer que sea viva la asamblea eucarística no es necesario añadir al rito una comida; basta tomar conciencia del simbolismo subyacente a la misma liturgia... La historia de la Iglesia corintia nos pone en guardia frente a una confusión peligrosa. De hecho, la eucaristía se separó progresivamente del ágape fraterno» [80].

A las consideraciones de X. Léon-Dufour podríamos añadir que esa toma de conciencia del simbolismo subyacente, de la que él habla, puede ser facilitada por una simbolización ritual más autoelocuente y por un pluralismo de tipos de celebración; las estilizadas misas parroquiales, en efecto, pueden recibir una nueva iluminación con la experiencia de las eucaristías domésticas, donde la comensalidad humana adquiere un mayor relieve y densidad significativa.

8. Tres claves fundamentales también para hoy

Si, con los avatares de la historia, desapareció la *cena* para convertirse en *eucaristía*, y luego en *misa*, siglos más tarde la tradición protestante hizo suya esa denominación de *cena;* se intentaba, con ello, marcar la conexión con las fuentes originales del nuevo testamento, concretamente con la última cena de Jesús con sus discípulos, y huir de las evocaciones sacrificiales acumuladas por el término *misa*.

En el movimiento ecuménico de nuestros días se

[78] B. Welte, *Filosofía de la religión*, Barcelona 1982, 238.

[79] Son de atender las consideraciones críticas de H. Boll, *A propósito de la alegría:* Concilium 95 (1974) 286-287.

[80] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, 51.69.364.

ha impuesto nuevamente la expresión *cena del Señor,* porque pone de relieve el fundamento cristológico común a todas las tradiciones de la Iglesia, y subraya la primacía de Cristo sobre su Iglesia. El Señor mismo es quien invita; de esta invitación gratuita, y no de ninguna doctrina o disciplina eclesial, depende nuestra comunión con el Señor en la cena eucarística. De ahí el carácter necesariamente abierto de la praxis y de la teología eucarísticas[81].

Por nuestra parte, hemos acudido a esta misma denominación neotestamentaria para descubrir y desarrollar, desde el mismo suelo bíblico, una *triple raíz* que constituye el fundamento cristológico permanente de la celebración eucarística y de la vida misma de la Iglesia:

a) Eucaristía y resurrección

Al decir cena *del Señor,* o día *del Señor,* en la mente del nuevo testamento hay una designación clara del *Kyrios,* del Señor resucitado[82]. Así la expresión misma *cena del Señor* hace patente la conexión interna entre la eucaristía y la resurrección del Señor, entre la eucaristía y la presencia actual, viva y transformadora, del Señor resucitado. Desgraciadamente, este dato fundamental ha sido ignorado por generaciones enteras de cristianos; el olvido de esta correlación básica *eucaristía-resurrección* ha marcado particularmente la espiritualidad occidental del segundo milenio y ha enrarecido la vivencia popular de la misa.

El dolorismo teológico alimentado unilateralmente en la muerte sacrificial de Cristo en la cruz, las interpretaciones ultrarrealistas de la presencia eucarística en la edad media con su variopinta gama de milagros de apoyo (el Niño Jesús que aparece en la hostia, hostias que sangran, etc.) y, por fin, sus variantes sentimentales y moralizantes del siglo pasado, el siglo del romanticismo (el «prisionero divino del sagrario», al que debemos consolar en su soledad) tienen un denominador común: el desconocimiento de esta clave resurreccional. También el análisis temático de los cantos eucarísticos heredados del siglo pasado y comienzos de éste nos conduce inevitablemente a idéntica conclusión: la ausencia de la dimensión pascual[83].

Una teología jurídica de la redención, hipnotizada por la imagen del rescate, concibe la salvación de los hombres como un valor negociable, como la adquisición de un tesoro de méritos, en definitiva, exterior a la persona misma de Cristo; y exige en lógica consecuencia, como dice F. X. Durrwell, «ciertos ritos de aplicación de los méritos, ciertas estaciones distribuidoras, ciertos funcionarios encargados de la distribución»[84]. Esta teología, con su red concatenada de imágenes culturalmente condicionadas, se ha mostrado incapaz de asumir el misterio pascual, y de vertebrar sobre él una teología de la eucaristía que haga justicia a los datos más elementales del nuevo testamento.

Pero la eucaristía no es una «aplicación de méritos», ni un premio a nuestro buen funcionamiento de cristianos. La *cena del Señor* se nos ha mostrado como el don gratuito del *Kyrios* resucitado que nos sale al encuentro como a los discípulos de Emaús,

[81] Así, por ejemplo, J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, Salamanca 1978, 292-293.

[82] «Si en el antiguo testamento Dios es nombrado como *el que sacó a Israel de Egipto* (Sal 81,11), en la comunidad cristiana Dios recibe el nombre último y definitivo con que puede ser invocado y llamado: es el Dios *que resucitó a Jesús de entre los muertos* (Rom 8,11)»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 30-31.

[83] A. Fermet, *La eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús*, Santander 1980, 26-28. La mística romántica del «prisionero divino del sagrario» ha marcado una singular huella en las estampas de primera comunión. Para esta vertiente iconográfica: C. Rosenbaum, *Images-souvenirs de Première Communion*, en J. Delumeau (dir.), *La Première Communion. Quatre siècles d'histoire*, París 1987, 133-169 (con abundante documentación gráfica). La convicción de que no hay que dejar «al prisionero en el sagrario» ni un solo instante sin adoradores implica una teología equivocada y sin ninguna base bíblica: A. Gerken, *La teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 231. Sobre la pobreza y las deficiencias de esta vertiente resurreccional incluso en los textos litúrgicos, heredados de otras épocas y que todavía forman parte del misal en uso en nuestros días: L. Maldonado, *La resurrección de Cristo, expresada en la liturgia de hoy:* Phase 180 (1990) 481-493.

[84] F. X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual*, Salamanca 1982, 73.

nos invita a su mesa, nos perdona, nos despierta el entendimiento, nos abre los ojos del corazón y nos invita a su comunión. *Hoy y aquí*, la cena del Señor nos pone en contacto con el Señor resucitado, nos hace partícipes de su nueva vida, de la nueva creación.

El misterio eucarístico como anticipación *(prolepsis)* de la vida escatológica invita a la alegría, convoca a la fiesta. Aquí es conveniente recordar que el acontecimiento fundamental constitutivo de la nueva comunidad, Iglesia, no fue la *audición* del Resucitado, sino su *visión*. Si la eucaristía debe entenderse como una «forma permanente de la aparición pascual» [85], habrá que concluir que, además de una *teología de la palabra* justamente valorada y promocionada por la tradición protestante, hay lugar también para una *teología de la liturgia* donde la belleza conjugada de la luz, el color, la música y todas las demás formas expresivas intenten transparentar la presencia viva y actual del Señor resucitado en medio de la asamblea creyente [86].

b) *Eucaristía, última cena y muerte de Cristo*

Pero la celebración festiva de la resurrección y de la entrada de la escatología en la historia por medio de los signos eucarísticos no es posible sino anunciando «la *muerte del Señor* hasta que venga» (1 Cor 11,26). El recuerdo permanente de la última cena aporta el testimonio de que el Resucitado es el *Crucificado*, el que ha entregado la vida por los demás, el que ha concebido y enseñado la existencia como *pro-existencia*. En otras palabras, la comensalidad con el Resucitado impone (al creyente individual y a la comunidad cristiana como tal) un «nuevo estilo» de vivir en el mundo (Hch 5,20).

De este modo, la eucaristía como signo escatológico *de la muerte* se convierte en matriz de la existencia cristiana, de la constitución interna de la Iglesia y de su presencia en el mundo. La *memoria passionis*, proclamada en cada celebración eucarística, es como un aguijón permanente en la carne de la Iglesia; el memorial del sufrimiento de Jesús debe conducirla a deletrear la historia de la pasión de la humanidad, la historia del pueblo crucificado, la anti-historia de los vencidos, de los condenados de la tierra. La eucaristía, así entendida, se convierte en condena formal de las pretensiones de poder y triunfalismo de la Iglesia [87].

Si es verdad que la Iglesia hace la eucaristía, no es menos cierto que la eucaristía hace a la Iglesia; la convivialidad eucarística marca el camino de las relaciones internas en la Iglesia, ya que –como afirma N. Afanassieff– «la eclesiología es antes eucarística que institucional» [88]. Ahora bien, todos los signos de la Iglesia deben estar referidos a este doble polo tensional, muerte y resurrección, constitutivo interno de la *anámnesis* eucarística.

Las misas tradicionales olvidaban la resurrección centrándose en la muerte de Cristo; las eucaristías de ciertas comunidades de nuestros días, sensibilizadas al compromiso socio-político de los creyentes, tienden a olvidar la dimensión de gratuidad, de esperanza, de resurrección, para volcarse en la «memoria de la pasión» leída en la historia concreta. Otros grupos cristianos, de corte carismático, tienen el peligro de vivir la vertiente resurreccional de la eucaristía desatendiendo las tareas históricas. En todas las situaciones, el signo *escatológico / de la muerte* que es la eucaristía, aceptado en su doble polaridad, debe actuar como principio de crítica y de discernimiento.

Ciertamente, pueden existir talantes personales o grupales bien diferenciados en el interior de la Iglesia, pueden existir acontecimientos puntuales, fechas o fiestas dentro del año litúrgico que inviten a un subrayado especial de alguno de los dos polos:

---

[85] F. X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual*, 47.

[86] H. U. von Balthasar, *Ver, oír y leer en el ámbito de la Iglesia*, en *"Sponsa Verbi". Estudios teológicos*, II, Madrid 1964, 561 ss; P. Evdokimov, *L'art de l'icone. Théologie de la beauté*, París 1972, 11 ss.

[87] J. B. Metz, *El futuro a la luz del memorial de la pasión*: Concilium 76 (1972) 317-334; *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid 1979, 192-207.

[88] N. Afanassieff, *L'église du Saint-Esprit*, París 1975, 31; H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1966, 119; L. M. Chauvet, *L'Eglise fait l'Eucharistie; l'Eucharistie fait l'Eglise:* Catéchèse 71 (1978) 171-182.

muerte o resurrección. Pero la configuración de una auténtica mística cristiana vendrá del equilibrio tenso de ese doble polo, muerte-resurrección, alimentada en la eucaristía.

c) *La comensalidad abierta. La eucaristía «del que comía con pecadores»*

Hemos visto más arriba cómo la comensalidad abierta de Jesús, el compartir la mesa con los marginados y los impuros de *Israel* cuestionaba las fronteras étnicas del propio pueblo; de este modo se creaban las condiciones de posibilidad para el paso posterior que dará Pedro en el episodio clave en casa de Cornelio, relatado por Hch 10,1-11,18, de compartir la mesa (y la comunidad por tanto) con los impuros *paganos*[89]. En lógica derivación, la comunidad cristiana adquiere un carácter inclusivo, como fuerza de integración social, como un sistema abierto con capacidad de acoger lo diverso; reúne a personas de las más dispares procedencias étnicas y sociales; con ello, en la comunidad cristiana se prefigura un nuevo tipo de relaciones sociales.

Por otra parte, la entrega martirial de Jesús se anuncia en los relatos eucarísticos como realizada «por muchos» o «por la vida del mundo». Esto quiere decir que la Iglesia sólo puede celebrar la eucaristía permaneciendo abierta a todos, es decir, con la conciencia de su vocación misionera. Si la celebración eucarística es la representación de la muerte de Cristo «por muchos», «por la vida del mundo», el encerrarse en un «ghetto» va en contra de la celebración eucarística, lo mismo que iban en contra de ella las divisiones de Corinto según 1 Cor 11[90]. No pocas veces, sin embargo, la comunidad cristiana y su comensalidad eucarística han vuelto a establecer diferentes pautas de división y segregación que contradicen a las claras este ideal evangélico[91].

La comensalidad de Jesús con los pecadores muestra, por otra parte, el carácter anticipador, gratuito y sorprendente del amor de Dios; significa la acogida y el *perdón de Dios*. Del mismo modo, el hecho de que el Señor resucitado comparta la mesa con los discípulos que antes le habían abandonado quiere indicar que éstos, a pesar de todo, son readmitidos a su mesa, en calidad de invitados; se trata, en definitiva, de un *signo visible de perdón*[92].

Durante muchos siglos, los cristianos han visto en la eucaristía el *sacramento del perdón*. Muchas generaciones de creyentes, entre ellas la de los grandes Padres de la Iglesia de los siglos IV-V (Basilio, Ambrosio, Agustín y Juan Crisóstomo entre otros), no se han servido jamás del sacramento específico de la penitencia y han vivido la dimensión reconciliadora del misterio cristiano a través de su sacramento primigenio y fundamental, la eucaristía.

No es impensable que en nuestros días haya un reencuentro con esta tradición de los siglos primeros. Ante la problemática situación del sacramento especial de la confesión o penitencia en nuestros días, es posible que determinado tipo de cristianos, habiendo renunciado provisionalmente al sacra-

---

[89] «Es frecuente titular el relato de Hch 10-11 la *conversión de Cornelio*, pero en realidad sería más justo titularlo la *conversión de Pedro*. El eje de la narración es el descubrimiento de Pedro de que puede entrar en casa de Cornelio, comer con él y bautizarlo sin someterlo ni a la circuncisión ni a la ley judía»: R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 116.

[90] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 54.

[91] Valga como ejemplo la discriminación ejercida sobre los indios en la evangelización de América: «La capacidad de los indios para recibir la eucaristía fue objeto de discusión, al principio con pocas contradicciones: se bautiza a los indios, pero no se les deja comulgar; se pide que participen en la celebración de la eucaristía, pero se ponen dificultades a la comunión...»: D. Borobio, *Los sacramentos en la evangelización de América* (I): Rev. Esp. Teología 52 (1992) 163. Para este tema, es de gran interés todo este trabajo, ampliamente documentado, de D. Borobio. Para la reinstauración del concepto de *puro-impuro* en relación al ejercicio de la sexualidad, y la problemática creada dentro de la tradición cristiana respecto al acceso a la eucaristía por parte de los casados, hablaremos en el cap. 6, 3: *La frecuencia de la comunión y sus implicaciones teológicas*.

[92] Así, entre otros, E. Kilmartin, *La última cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia:* Concilium 40 (1968) 556. Sobre la experiencia pascual como «experiencia de perdón», ver E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, Madrid 1981, 360-363. Volveremos sobre este tema en el cap. 6, 2: *Esta es mi sangre para el perdón de los pecados*.

mento independiente para el perdón de los pecados, descubra de nuevo en la eucaristía la celebración de la acogida gratuita del Dios que perdona los pecados, y el encuentro con el Señor resucitado que *sigue comiendo con pecadores*[93].

Por otra parte, si la Iglesia, como presencia de Cristo en el mundo, sigue entendiéndose a sí misma como la continuación del ingreso de Dios en la miseria humana, y la eucaristía, desde esta misma óptica, viene considerada como el *sacramento de la ternura de Dios* para todos los seres marginados, hay lugar para una nueva reflexión acerca de aquellas personas en situación irregular dentro de la misma Iglesia y sobre sus posibilidades de acceso a la comensalidad eucarística[94].

De hecho, este filón temático que, a nuestro juicio, no ha recibido la suficiente atención en la teología católica hasta el presente[95], está ejerciendo su influencia en el movimiento ecuménico y en su concepción de la eucaristía. He aquí un texto significativo del documento *Bautismo, eucaristía, ministerio* (BEM), aprobado en Lima en 1982:

> «De modo semejante a Cristo, que fue al encuentro de publicanos y pecadores y participó de la mesa con ellos durante su ministerio en la tierra, se emplaza a los cristianos en la eucaristía a manifestarse solidarios con los rechazados por la sociedad, y a ser signos del amor de Cristo, que vivió y se sacrificó por todos y que ahora se entrega a sí mismo en la eucaristía»[96].

En todo caso, el contraste de estas dos imágenes: la de Jesús frecuentando la mesa de los «impuros» y pecadores, y la del banquete eucarístico como acto de separación (en la Iglesia o entre las Iglesias) es demasiado estridente para que deje de interrogar a la teología y a la praxis de la eucaristía en nuestros días[97].

---

[93] J. F. Mc Cue, *La penitencia, signo sacramental independiente:* Concilium 61 (1971) 62.

[94] Ver, por ejemplo, las consideraciones de F. Jacquemont, *La table du pardon:* Jesus 86 (1996) 36-38; P. M. Zulehner, *Divorciados vueltos a casar:* Sel. Teología 139 (1996) 234-240.

[95] «Sorprende la preterición, en la conciencia eclesial, de la importancia del banquete (sobre todo con los pecadores y marginados) en la vida de Jesus. Un exponente de este olvido fue el proceso incoado en 1573 por el tribunal de la Inquisición contra Pablo Cagliari, *el Veronés* (1528-1588), célebre pintor de las comidas de Jesús, que dejó plasmadas en numerosos lienzos. Uno de sus cuadros, *La cena en casa de Leví*, concitó las iras de aquel tribunal porque presentaba a Jesús rodeado de gente indeseable (según nos cuenta G. Vasari). El pintor apeló al evangelio y fue absuelto, aunque se vio obligado a reformar el cuadro (conservado hoy en la Academia de Bellas Artes de Venecia)»: M. Gesteira, *La eucaristía y la vida de la Iglesia*, Fundación Santa María (Curso sacramentos 6), Madrid 1986, 41, nota 26.

[96] Diálogo ecuménico 60 (1983) 185.

[97] Reflexiones sobre este punto en Ch. Duquoc, *Christologie et eucharistie*: La Maison-Dieu 137 (1979) 41-42. «La celebración eucarística ¿es *signo* de una unidad ya alcanzada en la comunión cristiana, o es más bien *causa* de una unidad que está aún por encontrar? De la respuesta a esta pregunta depende el que haya que considerar o no posible y justa, bajo determinadas condiciones, una comunión en la cena entre Iglesias separadas»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 263.

3

Fracción del pan

Junto a la expresión *cena del Señor,* en torno a la cual hemos estructurado el capítulo anterior, existe en el nuevo testamento una segunda expresión, *fracción del pan,* que aparece en algunos pasajes de los dos libros de Lucas, es decir, en el evangelio y en el libro de los Hechos. Como ya queda dicho, son las dos únicas denominaciones que la eucaristía recibe en todo el nuevo testamento y, con todo, esta pluralidad germinal en los nombres es un exponente de la diversidad que podía caracterizar a las comunidades cristianas, ya desde sus primeros orígenes.

Esta denominación *fracción del pan* no tiene antecedentes en el mundo helenístico y nos remite directamente al universo familiar de los judíos. En efecto, el rito de *partir el pan* tenía entre los judíos la función de inaugurar la comida, tanto la cotidiana como la de los días de fiesta. El rito se desarrollaba en tres tiempos:

– el padre, o cabeza de familia, sentado, *toma el pan* y dice la bendición;

– a continuación, *parte el pan* con las manos, sin utilizar cuchillo;

– por fin, *distribuye* los trozos de pan a los comensales.

De este modo quedaba constituida la comunidad de mesa. En este rito inicial tiene particular relieve la oración de bendición, que cada uno de los comensales hace suya con el *amén* final, y que tiene la finalidad de hacer participar a todos los presentes en la corriente de la bendición divina.

Este rito era familiar para cualquier judío, ya desde su infancia. El mismo Jesús aparece en los evangelios realizando este gesto inaugural de la comida en sus tres tiempos sucesivos: *tomar el pan* dando gracias, *partir* y *distribuirlo* entre los comensales. Así sucede en los relatos de la multiplicación de los panes, en las narraciones de la última cena y también en el encuentro del Resucitado con los discípulos de Emaús, donde éstos reconocen al Señor precisamente en la *fracción del pan* (Lc 24,20-31.35).

En el segundo libro de Lucas, en los Hechos de los apóstoles, se menciona varias veces la *fracción del pan* como una acción característica de la comunidad primitiva. Bien como sustantivo, *fracción del pan* (Hch 2,42), bien como verbo, *partir el pan* (Hch 2,46), el autor alude a esta acción como a algo conocido por los lectores y que no necesita mayor explicación. Unicamente se precisa que se realiza *en las casas*, y el contexto presupone la reunión de la comunidad con un ritmo determinado, *cotidiano* según Hch 2,46.

Esta acción de *partir el pan* se menciona otra vez en Hch 20,7. En la pequeña ciudad de Tróade, Pablo, en su último viaje misionero, se reúne con los hermanos creyentes en el *primer día de la semana* (llamado más tarde *día del Señor* o domingo) para *partir el pan.* La reunión nocturna («había abundan-

tes lámparas en la sala donde estábamos reunidos», v. 8) comporta esa acción ritual, enmarcada en una larga liturgia de la palabra servida por el propio apóstol en persona. El mismo Pablo explica el significado de esta acción de *partir el pan*, en su célebre texto de la carta a los Corintios:

«El pan que partimos,
¿no nos hace entrar en comunión
con el cuerpo de Cristo?
Pues si el pan es uno solo
y todos participamos de ese único pan,
todos formamos un solo cuerpo»
(1 Cor 10,16-17).

¿Cómo se ha llegado a esa denominación? No lo sabemos exactamente. Con la mayoría de los exegetas actuales podemos pensar que el propio Lucas, o una tradición anterior a él, ha transformado el gesto inicial de toda comida judía en designación de la eucaristía cristiana [1]. La expresión *fracción del pan*, si bien designa la totalidad de la acción comunitaria, subraya necesariamente el aspecto de *compartir el pan* y, de este modo, pone de relieve la dimensión comunitaria y social de la eucaristía.

Apoyándonos en esta denominación *fracción del pan*, quisiéramos explicitar en este capítulo la conexión interna entre *eucaristía* y *vida*, entre culto y existencia. El divorcio entre estas dos realidades, o la «evasión cúltica», puede ser una tentación real de los creyentes de nuestros días. Lo ha descrito André Fermet *con trazos firmes y certeros:*

«La liturgia puede con toda facilidad convertirse, en ocasiones, en un pretexto para la evasión, la desmovilización o el conservadurismo, para poner en sordina el servicio fraterno sobre todo en sus formas militantes de combate por la justicia, y todo ello en razón del servicio a Dios. La liturgia puede convertirse en el lugar privilegiado de una religión-refugio, falsamente mística, en una especie de remanso de paz: sentirse muy juntos para evitar el vértigo del mundo moderno y además saboreando, desde el punto de vista estético, hermosas ceremonias realzadas por can*tos artísticos; o sencillamente buscar una religión que* se satisface con los ritos, cumple con un *deber religioso* y garantiza *un seguro de salvación*» [2].

De todos modos, será justo reconocer que este divorcio entre culto formal y existencia en el mundo, esta «evasión cúltica», no es una tentación original y específica del cristianismo de nuestros días, sino una tentación permanente en la relación de los hombres con Dios, a lo largo de la historia de la salvación, empezando desde el antiguo testamento.

Imaginar a un Dios *prisionero del templo*, inquilino obligado de unos muros sagrados, al que se le intenta apaciguar con un río de sangre de animales, o seducir con el runrún de unos dulces cánticos, es una tentación demasiado vieja... Ya los profetas del antiguo testamento arremetían con dureza contra tal forma de desfigurar el rostro de Dios, utilizado además como coartada de injusticias y crímenes sangrientos. Es un culto que resulta *insoportable* a los ojos de Dios, como se afirma en este vigoroso texto de Isaías:

«Estoy harto de holocaustos de carneros y de grasa de becerros...
Nadie os pide que vengáis ante mí, a pisar los atrios de mi templo,
trayendo ofrendas vacías, cuya humareda me resulta insoportable...
No aguanto fiestas mezcladas con delitos...
se me han vuelto una carga inaguantable.
Cuando extendéis las manos para orar, aparto mi vista;
aunque hagáis muchas oraciones, no las escucho,
pues tenéis las manos manchadas de sangre.
Lavaos, purificaos; apartad de mi vista vuestras malas acciones.

[1] Como ya dijimos en el capítulo anterior, J. Jeremias piensa que la designación de la cena del Señor como fracción del pan surgió como una consecuencia de la separación entre eucaristía y comida propiamente tal: *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 129. Ch. Perrot razona de esta forma: «En medio judío existía la costumbre de romper el pan, pero la expresión técnica "fracción del pan" resulta inhabitual y curiosa para un judío. Esta denominación debió aparecer en medio cristiano helenístico: esta práctica de romper el pan debía sorprender a los griegos que no la conocían»: *Les repas juifs et l'eucharistie*, en la obra dirigida por R. Didier, *L'Eucharistie: le sens des sacrements*, Lyón 1971, 79, nota 2.

[2] A. Fermet, *La eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús*, Santander 1980, 61-62.

Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien.
Buscad el derecho, proteged al oprimido,
socorred al huérfano, defended a la viuda»
(Is 1,11-17).

El Señor –repetirán los profetas– detesta esas reuniones litúrgicas, y no se complace en el ayuno si no va acompañado del «partir el pan con el hambriento» (Is 58,7)[3]. Arrancamos de la convicción de que la eucaristía es una concentración sin par del misterio de la salvación en la persona misma de Jesús. Por eso la cristología es el horizonte primigenio y el suelo nativo para comprender la eucaristía. Ahora bien, si la eucaristía, como *fracción del pan*, connota una exigencia interna dirigida al servicio fraternal, es porque constituye el recuerdo y la presencia del Señor resucitado, cuya vida y muerte tienen como clave fundamental de interpretación el servicio *(diakonía)*, la existencia para los demás, la «proexistencia»[4].

1. Jesús servidor, «diákonos»

En el capítulo anterior, al tratar el tema de la comensalidad del Jesús histórico, le hemos visto como invitado o huésped (en casa de Leví, por ejemplo), o también como invitador o anfitrión (en la multiplicación de los panes, en la última cena, en las comidas pospascuales). Intencionadamente hemos reservado para este capítulo otro aspecto de la comensalidad de Jesús: Jesús como sirviente, como servidor en la mesa, como *diákonos*.

El término *diakonéo* tiene en el griego profano este significado fundamental: servir a la mesa. Este sentido se amplía luego con la acepción de «ganarse el pan», y de aquí se pasa al significado genérico de «servir». En su sentido primero, *diakonéo-diakonein* se refiere a un oficio (servir en la mesa) que, en el mundo griego, era considerado indigno para el hombre libre; era una tarea despreciable, propia de esclavos[5]. El servicio asumido como entrega espontánea en bien del prójimo es una realidad desconocida en el ámbito helenístico. Por eso la postura de Jesús respecto al servicio va a constituir necesariamente una novedad absoluta frente al helenismo.

Aunque Israel, al igual que todo el oriente, conoce las obras de caridad y el antiguo testamento contiene incluso el mandamiento del amor al prójimo (Lv 19,18), en la versión griega de los Setenta no aparece nunca el vocablo *diakonéo*; y el sustantivo *diákonos-diakonía* sólo aparece en siete ocasiones, con el significado funcional de servidor de la mesa o criado. En su lugar encontramos los términos *douleúo-doulos* y *leitourgein-latreuein*, cuando se trata de servicio cultual o servicio divino.

En el nuevo testamento, por el contrario, el grupo *diakonéin-diakonía-diákonos* es muy frecuente; este uso refleja, sin duda, la gran relevancia que ha adquirido en las comunidades cristianas primitivas. En efecto, el servir a la mesa, oficio despreciable y propio de esclavos, se convierte en uno de los rasgos distintivos de la Iglesia primitiva, hasta el punto de que muy pronto el termino *diakonía* pasará a significar el ministerio de los que presiden la comunidad cristiana. Esta evolución terminológica acontece muy tempranamente, en el espacio temporal de unos quince a veinte años, ya que en la carta a los Romanos (escrita entre los años 57-58), el vocablo *diakonía* ha asumido el nuevo sentido de ministerio eclesial[6].

Y la pregunta inevitable es: ¿Cómo y por qué se ha producido esta evolución semántica? ¿Cómo *diakonéin* se ha podido convertir en un término específicamente cristiano y eclesial? ¿Cómo se ha podido reconvertir este término hasta cambiar radicalmente su valoración, sin que exista precedente alguno ni en el mundo judío ni en el grecorromano, y además en tan breve tiempo?

[3] Ver también: Is 1,10-17; 29,13 (cf. Mt 15,1-9 y Mc 7,1-7); Is 66,1-4; Jr 6,20; 7,1-11; Miq 6,6-8; Am 5,21-24; Os 6,6 (cf. Mt 9,13); Miq 6,6-9; 1 Sm 15,22; Eclo 34,18-35,4; Sal 49 (50),7 ss; X. Basurko, *La eucaristía ¿nos educa en la fe?*, Barcelona 1995, 11 ss.

[4] H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca 1982, 145 ss.

[5] En la sociedad greco-romana la postura de estar reclinados en la mesa requería que alguien sirviese: ver R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander 1994, 27.

[6] K. Hess, *Servicio*, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca 1984, 212-216.



La respuesta no puede hallarse más que en la persona misma de Jesús y en el comportamiento original de quien, siendo el jefe indiscutible, se presentó como servidor, como *diákonos*, realizando humildes gestos de servicio, incluido, en ocasiones, el servicio a la mesa. Jesús, efectivamente, debió ejercer no sólo la función de anfitrión o presidente, sino también de *servidor a la mesa*, simbolizando de este modo su entrega y servicio al banquete del reino.

En los escritos evangélicos encontramos cuatro textos fundamentales que visualizan esta transformación semántica del término *diakonía*; de su significado primero (oficio de esclavo, servidor en la mesa) pasa a significar el ministerio eclesial, a través del uso lingüístico y comportamiento personal del propio Jesús; estos textos sobre la *diakonía* guardan una relación esencial con la última cena:

– *Marcos 10,45*: En este texto se establece una clara relación entre el servicio de Jesús (designado dos veces con el verbo *diakonéin*) y el de su muerte «como rescate por muchos». Para el exegeta J. Roloff, éste es el texto decisivo donde comienza la evolución del término *diakonía* desde su acepción primera al sentido específico cristiano. Este servicio se ofrece como programa ético para los discípulos de Jesús.

– *Lucas 22,26-27*: Es la variante lucana de Mc 10,45, pero la escena está situada en el marco de la última cena. Todo da a entender que la discusión que se produce entre los discípulos –de que habla el texto– tiene relación con las normas de mesa, que como es bien sabido guarda relación con los rangos sociales. El servicio de Jesús («yo estoy en medio de vosotros como el que sirve») se propone como modelo a imitar por los ministros de la Iglesia, los «apóstoles» [7]. Mediante su conexión con la última cena, *servir (diakonéin)* se convierte en término técnico para designar la praxis cristiana.

– *Lucas 12,37*: En esta pequeña parábola, en la que el señor (*o kyrios*), a su vuelta del banquete de bodas y ante los siervos que se mantuvieron alerta, se ciñe, los hace ponerse a la mesa y les sirve *(diakonései)* de uno en uno, pueden leerse posiblemente humildes gestos de servicio del Señor en la mesa. El texto hace de eslabón entre la perícopa de Lc 22,26-27 y el texto de Juan.

– *Juan 13*: El lavatorio de los pies, descrito en el cuarto evangelio, viene a ser una paráfrasis visual o escenificación plástica de Lc 22,26-27 y un resumen simbólico de toda su vida con los discípulos. Jesús actúa como quien sirve en un banquete. El servir, el servicio de amor se convierte así en el principal distintivo de la vida de Jesús, y ello acontece en el contexto de la última cena [8].

El lavatorio de los pies, acción simbólica donde alcanza su cima la actitud diaconal de Jesús en vísperas de su muerte, es un hecho omitido en los relatos sinópticos de la última cena. Sólo Lucas ha conservado ciertos indicios de gestos y palabras similares de Jesús. No en vano Lucas ha sido considerado, en muchos aspectos, el predecesor teológico del evangelio de Juan.

2. El lavatorio de los pies y el silencio del cuarto evangelio

El cuarto evangelista que, en su descripción de la última cena, nos ofrece el relato del lavatorio de los pies, no dice una palabra sobre la institución de la eucaristía. Si la Iglesia primitiva celebra desde sus orígenes la *cena del Señor* o la *fracción del pan*, si en esa celebración se recuerda la muerte de Cristo, se vive su presencia de Resucitado y se ruega por su venida definitiva, si esa celebración se ha convertido en el centro de la vida comunitaria, resulta realmente extraño que el evangelista, último en la redacción de su evangelio, pase por alto la institución de la eucaristía. ¿Cómo explicar ese silencio de Juan?

[7] «Esta idea de la primacía del servicio desinteresado debería entenderse como aplicada no sólo a las relaciones de los individuos dentro de la comunidad, sino también de la función de la comunidad en el mundo»: C. H. Dodd, *El fundador del cristianismo*, Barcelona 1980, 113.

[8] E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, Madrid 1981, 227-279. El conjunto del relato de Jn 13 adolece de una falta de armonía; contiene muchas dificultades y tensiones internas. Se advierten en el texto dos interpretaciones del *lavatorio de los pies:* una, del v. 6-10, tiene mayor hondura

Los exegetas han emitido las hipótesis más diversas para intentar explicar este problema. En los dos extremos del largo abanico de interpretaciones hay que situar los intentos de R. Bultmann y O. Cullmann, respectivamente. Rudolf Bultmann insiste en la actitud *anti-sacramentalista* de Juan. Las evidentes alusiones al bautismo y a la eucaristía que se encuentran en el cuarto evangelio, como en el diálogo con Nicodemo (Jn 3,5), o en el discurso del pan de vida (Jn 6,51c-58), son para Bultmann interpolaciones de la redacción eclesial posterior[9].

Oscar Cullmann, por su parte, contempla el cuarto evangelio desde una perspectiva claramente *sacramentalista*. El evangelista tiene un marcado interés cultual; en efecto, una de las intenciones más importantes del cuarto evangelio es, para O. Cullmann, la de establecer una relación entre el culto de la comunidad primitiva y la vida del Jesús histórico; *por eso, a partir de los hechos de la vida de Jesús*, trata de encontrar y demostrar la identidad completa del Señor presente en la comunidad y del Jesús histórico. Según Cullmann, numerosas perícopas del cuarto evangelio tienen como punto de referencia el bautismo y la eucaristía; así, en la historia de Caná (Jn 2,1-11) interpreta la eucaristía como fruto de la muerte de Jesús; en el capítulo 6, la eucaristía aparece bajo la fuerza resucitadora que comunica la vida, y en la escena del lavatorio de los pies (Jn 13) bajo la idea de una comunión de amor[10].

Otras interpretaciones hablan de que el evangelista renuncia al relato institucional, porque ya ha presentado anteriormente su doctrina eucarística en el capítulo 6, en el discurso del «pan de vida»; o afirman que el relato de la institución desapareció, a causa de la disciplina del arcano (J. Jeremias), o que fue sustituido por el lavatorio de los pies, que descubre su sentido más profundo. Sobre el silencio de Juan acerca de la institución de la eucaristía, Rudolf Schnackenburg dice que es una cuestión altamente extraña y hasta irritante, y que «plantea un grave problema, cuya trascendencia sin embargo raras veces se ha sopesado»[11].

Schnackenburg, después de hacer un repaso crítico a este enjambre de teorías, confiesa que el único camino sólido para responder a esta cuestión es tener en cuenta el procedimiento habitual del evangelista y sus intenciones teológicas. Juan no quiere *completar a los sinópticos; cuenta lo que para él es* importante, aunque los otros tres evangelios lo hayan ofrecido con suficiente claridad. A Juan le interesa su interpretación, su lectura profundamente cristológica.

Así el discurso del capítulo 6[12] está *abierto* para una aplicación a la eucaristía, pero en la intención del evangelista tiene primacía, sin duda ninguna, la dimensión cristológica. Esta *concentración cristológica* se observa también en la presentación joánica de la última cena. Ya que no cabe imaginar que Juan ignore la institución de la eucaristía en la última cena, es preciso pensar si no quiso establecer una relación interna entre el *lavatorio de los pies* y la *eucaristía*.

---

teológica y entiende el lavatorio como un hecho simbólico que apunta a la muerte de Jesús; la segunda, v. 12-17, es de índole puramente paradigmática o moralizante y se detiene en el humilde servicio de Jesús que es el propio lavatorio de los pies: R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, III, Barcelona 1980, 30; ver también R. E. Brown, *El evangelio según Juan (XIII-XXI)*, Madrid 1979, 793 ss.

[9] R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981, 200 ss. Aunque Jesús pudo haber hecho verdaderamente un banquete final con sus discípulos, los relatos que nosotros tenemos son creaciones de la Iglesia primitiva y no pueden informarnos sobre las raíces históricas reales de la eucaristía, sino sólo testimoniar su desarrollo ulterior. Esta es la opinión de R. Bultmann, W. Marxen y E. Schweizer, entre otros: P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*, París 1995, 63,

[10] O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, en la obra *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, 131-209.

[11] *El evangelio según san Juan*, III, Barcelona 1980, 70; el autor resume todas las interpretaciones acerca del lavatorio de los pies y las critica una por una: *Ibíd.*, 71-176. Sobre los distintos simbolismos sacramentales atribuidos al lavatorio de los pies (bautismal o eucarístico) ver R. E. Brown, *El evangelio según Juan (XIII-XXI)*, Madrid 1979, 794-795.

[12] R. E. Brown propone la hipótesis de que «el armazón de Jn 6,51-58 está formado por materiales procedentes del relato joánico de la institución de la eucaristía, que originalmente se situaba en la última cena, y que estos materiales fueron refundidos para hacer de ellos un duplicado del discurso del pan de vida»: *El evangelio según Juan (I-XII)*, Madrid 1979, 513.

Juan posiblemente trata de conducir a la comunidad hacia una comprensión más profunda de su praxis sacramental. En expresión del mismo R. Schnackenburg, «es crítico sacramentario, pero no anti-sacramental» [13]. No quiere suplir el relato de la institución por medio del lavatorio de los pies. Quiere, más bien, ofrecer a la comunidad que ya celebra la eucaristía una doctrina similar a la de Pablo cuando escribe: «Cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26).

De este modo, el lavatorio de los pies no se convierte en un símbolo de la eucaristía, pero con su contenido simbólico, que apunta a la muerte de Jesús, constituye ciertamente una iluminación para la comprensión en profundidad del banquete eucarístico. El lavatorio de los pies pone en evidencia el amor permanente de Jesús a los suyos, el recuerdo de su muerte, y la participación en su vida; en otras palabras, el contenido específico de la eucaristía.

En la presentación de Juan, el creyente es invitado a pasar *del rito a la persona*. Al practicar la eucaristía, el creyente debe fijar su mirada en la persona de Jesús y en su actitud diaconal. Con ello apreciamos un *cambio de acento* respecto a la presentación de los sinópticos. La última cena en los evangelios sinópticos encierra un mayor sentido de *rito*, de celebración litúrgica, mientras que en Juan la cena remite a la persona de Jesús y a la *vida*, al comportamiento ético, que se resuelve, en definitiva, en el amor fraterno inspirado por Jesús.

Por eso, al «haced esto en memoria mía» (Lc 22,19) responde en Juan el «también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros» (Jn 13,14), que remite como a su sinónimo al «amaos los unos a los otros» (Jn 13,34). Así, pues, la comunidad fiel al Señor permanece doblemente ligada: a la eucaristía y al modelo diaconal de Jn 13. En cada caso se acentúa una vertiente: *celebración* o *vida*. Pero ambas están internamente unidas por el tema común de la entrega, de la donación, del servicio radical hasta la muerte [14].

3. Tradición cultual y tradición testamentaria

Las investigaciones realizadas durante varias décadas por Xavier Léon-Dufour parecen confirmar esta doble vertiente *existencial* y *ritual* de la eucaristía en el nuevo testamento. Según este autor, los recuerdos de la última cena de Jesús han quedado cristalizadas en dos formas literarias claramente distintas: la *cultual y* la *testamentaria*. Cada una de estas tradiciones presenta sus rasgos distintivos: la *cultual*, representada por los sinópticos y Pablo, adopta el género de «relato litúrgico»; la *testamentaria*, representada fundamentalmente por el evangelio de Juan, adopta el género de «comida de despedida».

a) Tradición cultual

Los relatos de la institución eucarística tienen en sus cuatro versiones un marcado tono biográfico; describen uno de los últimos episodios de la vida de Jesús, en vísperas de su muerte. Sin embargo, este carácter narrativo no da cuenta de toda la composición de los textos. Hay que reconocer también la influencia de la liturgia, de la praxis celebrativa de las diversas comunidades primitivas.

Se podría hablar de *relatos cultuales etiológicos*, en cuanto que tienen por finalidad justificar, dándole un fundamento, un rito ya practicado habitualmente. Evidentemente en nuestro caso no se trata de un texto cultual de tipo legendario. Esta primera tradición sobre la última cena de Jesús se presenta como un relato litúrgico con un indudable trasfondo histórico. Pero los relatos no pretenden directamente referir un episodio biográfico, sino proclamar una acción fundante [15].

[13] R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, III, 75.

[14] Hay que añadir que en el discurso de despedida de Jesús, según el cuarto evangelio, se conservan algunas evocaciones netamente eucarísticas: así, la referencia al amor; las alusiones a la vid, cuyo fruto es el *vino*; el tema de la unidad de los sarmientos; el tema de la permanencia de Cristo en nosotros, que aparece también en Jn 6,56 (= Jn 15,4-7), que es una traducción del tema de la alianza que aparece en los relatos de los sinópticos.

[15] Sobre esta *liturgización* de los relatos hablamos ya en el capítulo 2, 3: *La última cena*. Se puede encontrar un resumen en J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 187-188.

b) Tradición testamentaria

La última cena de Jesús ha sido relatada también según otra tradición, cuyo representante principal es el evangelio de Juan. Es indudable que también las comunidades joánicas celebran la eucaristía; sin embargo, Juan silencia la institución eucarística ofreciéndonos, como sustitución, el lavatorio de los pies y un largo *discurso de despedida.* Estamos ante una tradición diferente a la cultual; la tradición testamentaria[16].

Tanto en el antiguo testamento, como en la literatura judía apócrifa, como en el mismo nuevo testamento, se encuentran textos a partir de los cuales se puede elaborar una forma literaria, o una estructura de *discurso de despedida;* he aquí algunos rasgos significativos de este género literario:

– un moribundo reúne a los suyos para despedirse de ellos; él es quien les convoca para escuchar sus últimas palabras;

– la reunión suele tener lugar en el contexto de una comida. Esta comida no sirve solamente de marco de despedida, sino que *es* la misma despedida;

– respecto a los destinatarios, esta comida es signo de comunión con el testador (que transmite el favor divino) y además de los destinatarios entre sí;

– el moribundo dirige una larga exhortación a los reunidos, dándoles consejos, recomendando la unión entre ellos, proponiendo, a veces, su vida como modelo a imitar.

Ejemplos significativos de este género literario son, en el antiguo testamento, los discursos de despedida de los patriarcas Isaac y Jacob antes de morir (Gn 27 y 48-49); los *Testamentos de los XII Patriarcas* en la literatura judía apócrifa; y, respecto al nuevo testamento, el discurso de despedida pronunciado por Pablo en la ciudad de Mileto (Hch 20,17-38) y la evocación de la muerte de Pablo en la segunda carta a Timoteo (2 Tim 1,11 ss). Para X. Léon Dufour, los capítulos 13-17 del cuarto evangelio pertenecen claramente a este género.

c) Función de ambas tradiciones

Al introducir el *relato cultual* dentro de la historia de la pasión, los evangelistas expresan cómo, previendo su muerte inminente, Jesús quiso mantener un lazo personal con sus discípulos y seguidores. ¿Cómo iba a seguir presente entre ellos, estando ausente? La *eucaristía* es la primera respuesta, pero no la única.

Existe, en efecto, otra tradición, no cultual, que responde a la misma pregunta. El que va a morir deja un *testamento* a sus discípulos, esperando volver a verlos. Esta tradición explica, a su modo, cómo los discípulos podrán permanecer unidos con el Resucitado que vive para siempre: estarán unidos por medio de una *actitud existencial de servicio y amor,* tal como vivió el propio Jesús.

Así, pues, al discípulo de Jesús se le piden dos formas de memoria: «Haced esto en memoria mía», es decir, una memoria que se traduce en la acción celebrativa, y «Haced vosotros lo mismo que yo he hecho» (Jn 13,15), que se traduce en un comportamiento de servicio mutuo. *Memoria eucarística* y *memoria de servicio,* simbolizado este último en el gesto de Jesús que lava los pies a los discípulos.

> «Juan, al sustituir la institución eucarística por el lavatorio de los pies, quiere manifestar que el don de sí hecho por Jesús para unirnos a él está simbolizado tanto por el gesto del lavatorio de los pies como por el don del pan y de la copa. Uno y otro apuntan a la comunión (al "tener parte") con Jesús nuestro salvador»[17].

La Iglesia es invitada a *dos acciones diferentes:* una en su vida cultual, otra en la existencia profana. Ambas manifiestan la presencia en la ausencia del Señor Jesús. En resumen, las dos tradiciones sobre la última cena de Jesús muestran los dos aspectos

[16] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento,* Madrid 1983, 117 ss; el tema se hace presente a lo largo de toda la obra. Ver también E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía,* Barcelona 1976; R. Aguirre ve este género literario de «discurso de despedida» también en Lc 22,14-38: *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales,* Santander 1994, 89 ss.

[17] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan,* 353.

inseparables y complementarios de la existencia cristiana[18].

4. Palabra, «koinonía» y fracción del pan (Hch 2,42)

Esta conexión interna entre culto y existencia, entre eucaristía y vida, aparece como un dato constante en los testimonios del cristianismo primitivo, tal como nos relatan los Hechos de los apóstoles. El pasaje de Hch 2,42 pertenece al primero de los tres sumarios[19] por medio de los cuales Lucas va vertebrando la historia de los comienzos de la Iglesia de Jerusalén. En estos sumarios, el autor quiere mostrar los rasgos más característicos de la naciente Iglesia y de la comunidad cristiana como tal. Tras el relato de pentecostés y después de haber anotado las circunstancias en las que los primeros creyentes han prestado su adhesión al mensaje apostólico, el autor de los Hechos describe la fidelidad de los nuevos convertidos en estos términos:

> «Perseveraban en la enseñanza *(didaché)*
> de los apóstoles
> y en la unión fraterna (*koinonía*),
> en la fracción del pan (*klasis tou artou)*
> y en las oraciones *(proseujai)*»
> (Hch 2,42).

Hay bastantes divergencias entre los exegetas a la hora de determinar las *fuentes* de estos sumarios: si se deben a la pluma del propio Lucas o si postulan materiales procedentes de una tradición prelucana. Tampoco hay unanimidad en la *interpretación* de este texto, que es reconocido como programático. Unos autores creen ver en los cuatro términos de la perícopa los cuatro momentos sucesivos en el desarrollo de la asamblea cristiana; podríamos llamarla *interpretación litúrgica* del texto.

Otros autores, por el contrario, se inclinan por leer en este pasaje los constitutivos esenciales de la vida de la comunidad. En esta óptica, la enseñanza de los apóstoles, la comunión fraterna, la fracción del pan y las oraciones, serían los cuatro rasgos esenciales, los cuatro componentes básicos de una comunidad cristiana; ésta sería la *interpretación eclesial* del texto[20].

Dejando para más adelante los aspectos litúrgicos que puede evocar este sumario, vamos a exponer con algún detalle estos cuatro aspectos fundamentales de la vida de la comunidad primitiva[21]; con ello intentamos situar mejor la *fracción del pan*, la eucaristía, en el conjunto de la existencia cristiana.

a) Oraciones

Los primeros cristianos están vinculados todavía a las costumbres judías. Sin embargo, la experiencia del don del Espíritu abre a los creyentes un horizonte absolutamente nuevo en la oración: la cercanía de Dios como padre por medio de Jesús.

La mención de las *oraciones* en este sumario de Hch 2,42 no parece referirse a las oraciones en común presididas por los apóstoles (como en Hch 4,24-30); debe referirse más bien a la práctica tradicional judía de reunirse en el templo, en el momento del sacrificio matutino y vespertino. Esta práctica fue en principio conservada por los primeros cristianos de Jerusalén y a ella se alude en Hch 3,1; 5,12.

b) Fracción del pan

Como ya hemos explicado en el arranque de este capítulo, esta expresión de neto origen judío, que en su literalidad hace referencia al gesto inicial de la comida, muy pronto pasó a significar, ya en ámbito

---

[18] X. Léon-Dufour se pregunta si esta relación culto-existencia no se encuentra reflejada en la doble denominación neotestamentaria «cena del Señor» - «fracción del pan»: *Ibíd.*, 48 y 354-355.

[19] Los tres sumarios son: Hch 2,42-47; 4,32-35 y 5,11-16; ver J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, 98 ss.

[20] J. Jeremias y Bo Reicke se muestran partidarios de la interpretación *litúrgica*, mientras que J. Roloff, S. Lyonnet, X. Léon-Dufour, entre otros, de la interpretación *eclesial*. Un resumen de las opiniones en J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, París 1967, 503.

[21] S. Lyonnet, *La naturaleza del culto en el nuevo testamento*, en la obra dirigida por J. P. Jossua, Y. Congar, *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 440-455.

cristiano, el conjunto de la celebración eucarística. Así, pues, junto a las oraciones mencionadas en cuarto lugar en el sumario y que no son sino prolongación de la tradición judía, los cristianos añadieron un culto específico propio y que lo designan con una expresión de nuevo cuño: *fracción del pan*. Estos dos rasgos, que constituyen el aspecto más directamente cultual o de unión más explícita con Dios, vienen reproducidos un poco más tarde:

> «Unánimes y constantes, acudían diariamente al templo, partían el pan por las casas y compartían los alimentos con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2,46).

Pero, en la enumeración del v. 42, estos dos elementos más directamente cultuales van precedidos por otros dos componentes: la *enseñanza de los apóstoles* y la *comunión fraterna*. Ello sugiere, ya a primera vista, que el culto cristiano está contextualizado y condicionado por otros dos rasgos fundamentales que conviene precisar.

c) Palabra apostólica

Como primer constitutivo de la vida comunitaria, el sumario de Hch 2,42 menciona la constancia en escuchar la *enseñanza de los apóstoles*. Lo más probable es que, en los primeros tiempos, esta enseñanza consistiese en transmitir palabras del Jesús terrestre, ante todo las más relacionadas con su muerte y resurrección. Paralelamente fueron tomando cuerpo algunos contenidos doctrinales específicos en torno a la figura de Jesús, como cumplimiento del plan de Dios, con ayuda de las Escrituras del antiguo testamento.

Esta *didaché*, de la que habla el sumario, no se refiere probablemente al primer anuncio del evangelio, sino a las instrucciones ulteriores. Un poco más tarde Lucas puntualiza: «día tras día, tanto en el templo y por las casas, no cesaban de enseñar y anunciar que Jesús es el mesías» (Hch 5,42). Enseñando en el *templo*, los apóstoles continúan las costumbres del propio Jesús, que con frecuencia acudía allí para anunciar su mensaje. La enseñanza que se da a los fieles *por las casas* tiene lugar en el curso de la asamblea litúrgica y, por tanto, en estrecha conexión con la *fracción del pan*.

Un claro indicio de la función iluminadora de la *palabra* dentro del culto cristiano nos viene ofrecido en el relato de Emaús, que, como otros relatos de aparición, tiene un origen litúrgico. Los peregrinos reconocen al Señor resucitado al *partir el pan*, y luego se dicen uno a otro: «¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?» (Lc 24,32). Asimismo, cuando el Señor se aparece a los discípulos reunidos en el cenáculo «les abrió la inteligencia para que comprendieran las Escrituras» (Lc 24,45)[22].

Así, pues, lo que el sumario quiere sugerir es que no puede existir ninguna comunidad cristiana sin el conocimiento constantemente renovado de la figura de Cristo; no puede existir un culto cristiano correctamente celebrado sin la iluminación constante de la *palabra apostólica*. De este modo, el sumario previene a la comunidad de toda tentación de «ritualismo», patología religiosa que se origina inevitablemente siempre que el rito queda aislado y desnutrido, sin la iluminación de la *palabra*.

d) Comunión fraternal

La *koinonía* constituye, según el sumario de Hch

[22] «Nos encontramos con una característica constante en Lucas: la mesa compartida es un momento en el que Jesús expone enseñanzas excepcionalmente importantes... En la obra lucana, la "fracción del pan" siempre está unida a instrucciones sobre Jesús y su destino. La *multiplicación de los panes* viene precedida por la instrucción de Jesús acerca del reino de Dios (Lc 9,11) y se conecta inmediatamente con el anuncio de la pasión (9,22) y con la invitación, dirigida a todos, a seguir a Jesús por el camino de la cruz (9,23-26). Sabemos que también la *última cena* va acompañada de una larga instrucción de Jesús sobre su destino (22,19-20) y sobre la participación de los discípulos en él (22,24-38). En *Lc 24,13-55* encontramos la misma combinación de rito de mesa y palabras de Jesús, pero esta vez las palabras sobre el destino doloroso del mesías ocupan el primer lugar. También en los Hechos la "fracción del pan" va siempre acompañada de una instrucción (Hch 1,3-4; 2,42; 20,7-12; 27,33-36). Para Lucas, el *partir el pan* de Jesús con sus seguidores indica la participación en su misión y en su destino»: R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander 1994, 98-99.

2,42, otro de los componentes esenciales de la comunidad cristiana, juntamente con la *enseñanza de los apóstoles*. Al mencionarla inmediatamente antes de la *fracción del pan*, el sumario quiere indicar que la comunión fraternal representa uno de los requisitos previos, con el mismo título que la fe despertada por el conocimiento renovado de Cristo en la *didaché*.

Lucas, el redactor de este sumario, le concede indudablemente una importancia particular a esta comunión fraternal, a juzgar por la insistencia con que la comenta un poco más tarde dentro del mismo pasaje (Hch 2,44-45) y luego en todo el segundo sumario (Hch 4,32-35). El termino técnico utilizado es *koinonía*. El autor G. Panikulam ha dedicado una entera monografía a este término *koinonía* en el nuevo testamento[23]. En los sumarios de los Hechos, G. Panikulam distingue dos significados o perspectivas diferentes; la *koinonía* tiene primero una fundamentación interna y luego una manifestación externa:

– *Koinonía interna o centrípeta*: El término significa una comunión entre personas, basada en la participación común en algo fundamental. En la autocomprensión de la comunidad primitiva se constata la convicción de que el vínculo que los une radica en la actuación y el don del propio Jesús. La comunión de vida, pues, no consiste en la simpatía mutua, ni en la afinidad de ideas y sentimientos; *koinonía* significa, en última instancia, Cristo mismo que vive en la comunidad y crea comunión de vida.

Lucas expresa esta dimensión interna de la *koinonía* con variedad de términos: «todos los creyentes vivían unidos» (Hch 2,44), «tenían un solo corazón y una sola alma» (Hch 4,32), «con un mismo espíritu» (Hch 2,46). Pero estas expresiones reciben su fuerza y su contexto del hecho de creer juntos en el mismo Jesucristo. «Es esta peculiar conexión cristológica –dice G. Panikulam– la que produce la dimensión eclesial»[24]. Esta base cristológica de la *koinonía* eclesial viene expresada con claridad por Pablo:

«El cáliz de bendición que **bendecimos**
¿no nos hace entrar en **comunión** ***(koinonía)***
con la sangre de Cristo?
Y el pan que partimos
¿no nos hace entrar en comunión *(koinonía)*
con el cuerpo de Cristo?
Pues si el pan es uno solo y todos participamos
de ese único pan,
todos formamos un solo cuerpo»
(1 Cor 10,16-17).

Este pasaje es, según G. Bornkamm, el único comentario propiamente dicho en todo el nuevo testamento acerca de las palabras de la institución eucarística. El término *koinonía* –afirma el autor protestante– tiene aquí el sentido de participación objetiva, de comunión sacramental con el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero lo propiamente paulino en este texto es el paso del v. 16 al v. 17, el paso del cuerpo de Cristo al cuerpo de la Iglesia, de la *koinonía* con Cristo a la *koinonía* entre los hermanos[25].

– *Koinonía externa o centrífuga:* La comunión fraternal es interpretada por Lucas como comunidad de bienes. «Compartían sus bienes; todo lo tenían en común» (Hch 2,44; 4,32). Y negativamente se afirma lo mismo: «Entre ellos ninguno pasaba necesidad» (Hch 4,34). La *koinonía* tiene una base espiritual, una dimensión cristológica, pero además tiene una proyección existencial en el servicio a los hermanos, en la *diakonía* a los necesitados. Como muy bien comenta J. Dupont:

> «Esta *koinonía* no reside simplemente en el hecho de que se participa juntos en los mismos bienes, o en la solidaridad que resulta de esta común participación; toma un matiz activo: los cristianos sacan las consecuencias de su solidaridad practicando con perseverancia la *koinonía*, poniendo en común todo lo que poseen.

[23] G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament. A dynamic expression of christian life*, Roma 1979.

[24] G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament*, 125-126.

[25] G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, en la obra *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 123.130. «Uno de los conceptos centrales, quizá incluso el concepto eucarístico más amplio, es el de *communio*... El lugar conceptual en el que es posible hablar de la eucaristía es la relación entre Cristo y la Iglesia... La Iglesia, como cuerpo de Cristo, es en el fondo una determinación eucarística (1 Cor 10,17)»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 273-274.

Su actitud es la opuesta al egoísmo individualista de *cada uno para sí;* es preocupación por el otro a ejemplo de Cristo, "el cual, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza" (2 Cor 8,9). Esta *koinonía* consiste más especialmente en poner todo lo que se tiene a disposición de los que están en necesidad, sin reservarse nada para sí sólo; aparece así como la manifestación concreta y el signo sensible de la unión de los corazones y de las almas»[26].

Hay razones para pensar que, en su descripción de la *koinonía* de los primeros cristianos, Lucas ha realizado una transposición de algunos temas literarios helenísticos acerca de la amistad. Aunque es preciso anotar que Lucas evita dar, en este contexto, el nombre de «amigos» a los primeros cristianos, llamándoles simplemente «creyentes». Con ello el autor invita a comprender la conducta de los primeros cristianos a partir de su fe común en Cristo[27].

Hasta aquí hemos comentado los cuatro rasgos fundamentales de la comunidad cristiana, tal como presenta el sumario de Hch 2,42. Junto con los otros dos sumarios, el autor de los Hechos se propone ofrecernos el retrato de una comunidad absolutamente fiel a las enseñanzas de Cristo, y dócil a las insinuaciones del Espíritu. A lo largo de la vida de la Iglesia, sobre todo en momentos históricos de renovación interna, se ha acudido a esta «vita apostólica» como un modelo permanente a copiar o a imitar[28].

[26] J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres,* París 1967, 518.

[27] J. Dupont, *Ibíd.,* 519; J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles,* Madrid 1984, 101.

[28] Juan Crisóstomo comenta al pueblo el pasaje de Hch 2,45 «y repartían según cada uno tenía necesidad»: «No se daba entre ellos esa fría palabra de *mío* y *tuyo.* De ahí el gozo que reinaba en la mesa. Nadie sentía la impresión de comer de lo propio, nadie tampoco de lo ajeno... Ni el pobre se avergonzaba, ni el rico se enorgullecía. A eso se refiere el gozo»: *Homilía VII,* 2: PG 60, 65-66, en R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia. Selección de textos,* Madrid 1989, 277. «Desterradas estaban de aquella santa Iglesia esas insípidas palabras de mío y tuyo, que tantas guerras han traído al mundo... Ya ni los pobres envidiaban a los ricos, pues no había ricos; ni los ricos despreciaban a los pobres, pues tampoco había pobres. No sucedía entonces lo que acontece ahora...»: Juan Crisóstomo, *Homilía sobre las herejías,* 2-3: PG 51, 255-256, en R. Sierra Bravo, *o. c.,* 227.

También nuestra época, y nuestras comunidades cristianas, deben dejarse interpelar por estos textos programáticos de la primera hora de la vida de la Iglesia. Si dejamos aparte el cuarto elemento del sumario de Hch 2,42, las *oraciones,* como elemento característico de la primitiva comunidad de Jerusalén que todavía no ha roto su cordón umbilical con el templo y el judaísmo, quedan *tres notas fundamentales,* estructurantes de cualquier comunidad cristiana[29], que invitan todavía hoy a una reflexión y a un examen crítico. La comunidad eclesial, como sacramento de Cristo resucitado, como presencia de su ausencia en el mundo, debe configurarse también hoy según esta triple dimensión subrayada por Hch 2,42:

– *Enseñanza de los apóstoles:* es un ámbito fundamental de la acción de la Iglesia, e incluye la evangelización, la catequesis, la homilía y la reflexión teológica.

– *Koinonía:* hace referencia al testimonio colectivo de comunión fraterna en su doble vertiente: *hacia dentro,* compartir la misma fe en Cristo, las mismas actitudes y sentimientos, vivir realmente en comunidad; *hacia fuera,* comporta el servicio a los pobres y marginados, la preocupación activa y eficaz por los hambrientos, la denuncia de los poderes y mecanismos de injusticia, la dimensión transformadora de la sociedad. Aquí la *koinonía* se identifica con la *diakonía.*

– *Fracción del pan*: la eucaristía, internamente irrigada por la *palabra* y la *koinonía,* como célula base de todo lo litúrgico-sacramental en la vida de la Iglesia.

Este triple elemento, que configura la identidad del creyente y de la comunidad cristiana, debe permanecer siempre en la tensa relación que exige su coherencia mutua. El aislamiento, la fijación o la sobrevaloración de uno de estos tres elementos respecto a los otros dos provoca un fatal desequilibrio

[29] En realidad, no son sino el desarrollo ulterior de los valores estructurantes de la iniciación cristiana anotados en Hch 2,41: «kerygma»-fe, «metanoia»-bautismo. La existencia del cristiano, como de la misma Iglesia, tiene que configurarse en el arco de tensión entre el bautismo y la eucaristía.

que degenera en biblicismo pietista, en pelagianismo ético, o en ritualismo mágico-tabú. Como ha escrito L. M. Chauvet:

> «La *Escritura* se reduciría a una bella y piadosa hagiografía si no remitiera a la celebración y a la vida; los *sacramentos* se inclinarían a la magia si no se inscribieran en la dinámica de la evangelización y no empujaran a los cristianos a llegar a ser lo que celebran; la *ética de participación* perdería su inspiración teologal y caería en un moralismo si no fuera vivida como respuesta a la gratuidad divina revelada y celebrada en la liturgia» [30].

De acuerdo a esta perspectiva, a este horizonte de valores que encontramos en el sumario de Hch 2,42, X. Léon-Dufour invita a traducir la expresión *fracción del pan* por *compartir el pan*. Esta expresión, en efecto, une rito y existencia, eucaristía con la justicia y el amor vivido, la *fracción del pan* como celebración y la *pro-existencia* como su plasmación en la vida. «Compartir el pan» es aquello que el Señor resucitado espera de sus discípulos en el triple plano de la fe, de la comunión de bienes y de la celebración eucarística.

Los relatos de apariciones –como ha estudiado el propio X. Léon-Dufour– funcionan según este triple momento interno: *iniciativa* que parte del mismo Resucitado, *reconocimiento* efectivo por parte de los beneficiarios de la manifestación del Señor, y una invitación a participar en la *misión* [31]. Esta estructura tripartita corresponde perfectamente al triple elemento que hemos detectado en el sumario de Hch 2,42:

– la *fracción del pan*, o la eucaristía, corresponde a la *iniciativa* y a la invitación original del Resucitado; nos pone en comunión con el pasado de Jesús, y a su presente en Dios;

– el *reconocimiento* efectivo se opera ahora a través de la *didaché*, la palabra recibida de los apóstoles interpretada en la Iglesia;

– la *misión* confiada consiste en vivir realmente la *koinonía*, en compartir con los demás todos nuestros bienes, tanto los espirituales como los materiales [32].

La asimilación de estos datos conduce obligatoriamente a un reajuste teórico y práctico de lo litúrgico-sacramental en la vida de la Iglesia, y proporciona una cura de salud a todos los ritualismos que se han dado a lo largo de la historia [33] y que constituyen una tentación de la que tampoco estamos libres en el momento actual de la vida eclesial. Las consecuencias más fundamentales de las premisas establecidas las explicita con energía el mismo X. Léon-Dufour en las siguientes líneas que merecen una atenta reflexión:

> «Según la tradición auténtica de los profetas y la enseñanza de Jesús, el diálogo con Dios supone y engendra la justicia entre hermanos. El culto, por tanto, no tiene una función en sí, sino que es la expresión simbólica de la vida de caridad, en su origen (Jesús) y en su resultado (la Iglesia).
>
> Esto supuesto, la acción litúrgica debe proseguir bajo la forma de *compartir el pan*, que consiste en promover la justicia, luchar contra el hambre en el mundo, liberar a los oprimidos de todo mal. Si el culto es el corazón de la vida fraterna, no por eso es "expre-

---

[30] L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, París 1979, 97-98; *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 179 ss (tres formas de una misma tentación «necrótica»). «La ritualidad eclesial no es propiamente cristiana más que atestiguando la propia *contestación* de sí misma... Quizá hace falta haber probado la tentación de rechazar el "culto" ritual en beneficio de la praxis ética de servicio en el nombre de Jesús, para poder estimar en todo su valor las celebraciones sacramentales»: L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 229.

[31] X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1978, 139-144 y 307-312.

[32] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, 48-49. «Esta ética del compartir entre los hermanos más necesitados para Lucas no tenía solamente valor moral, sino teologal. En otros términos, en el código teológico de Lucas, este compartir ético tiene valor de testimonio misionero rendido a la resurrección de Jesús»: L. M. Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, París 1993, 44-45.

[33] J. A. Jungmann llega a hablar de una «hipertrofia de lo litúrgico» en referencia a la época medieval: *El estado de la vida litúrgica en la víspera de la reforma*, en su obra *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, San Sebastián 1961, 93.

sión de un grado superior", de una "cima": no está por encima de la vida de caridad, sino dentro, es fuente de animación. Esta es la manera correcta de ver el misterio eucarístico» [34].

5. Fracción del pan y «diakonía» dentro del marco litúrgico

Más arriba hemos aludido a la *interpretación litúrgica* del sumario de Hch 2,42, defendida por exegetas de la talla de Joachim Jeremias. Nosotros, sin intentar dirimir esta cuestión debatida entre especialistas, vamos a recoger en este apartado algunos datos de orden litúrgico que hacen referencia a los elementos señalados en el sumario de Hch 2,42. Prestaremos una especial atención a la conexión entre eucaristía y sensibilidad por los pobres en el interior de la misma asamblea litúrgica.

a) *«Partían el pan en (por) las casas»* (Hch 2,46; 5,42)

La asamblea eucarística tenía lugar, según el libro de los Hechos, *kat'oikon,* que puede traducirse «en las casas» o «por las casas», esto es, turnándose de una a otra. Novedad significativa respecto a las costumbres, tanto de los paganos que celebran en sus templos oficiales, como de los judíos quienes –como ya se sabe– celebraban su reunión sabática en las sinagogas con sus edificios anexos [35]. Lucas en el libro de los Hechos y Pablo en sus cartas anotan con cuidado los nombres de aquellos cristianos en cuyas casas se han reunido los hermanos creyentes y donde, en consecuencia, se ha celebrado la *fracción del pan* [36].

En realidad, fue la *casa* la estructura social básica en la que el cristianismo nació y se desarrolló; la *casa* fue la primera forma de constituirse en iglesia y de celebrar la eucaristía. La *casa* facilitó a los primeros cristianos la conciencia de su propia identidad y de su diferencia con el judaísmo; la *casa* fue, además, con frecuencia el punto de partida de la evangelización, la plataforma misionera fundamental, el lugar de acogida para los predicadores itinerantes y el sostén económico del naciente movimiento cristiano. En la obra lucana, la casa y el templo van a aparecer como dos sistemas contrapuestos, cada uno con su respectiva constelación de valores, personas y símbolos:

> «El evangelio de Lucas comienza y termina en el *templo* (Lc 1,5-23 y 24,50-53). Hechos comienza y termina en la *casa* (Hch 1,12-14 y 28,30-31). En los primeros capítulos de Hechos coexisten el *templo*, lugar del centro político y del control religioso, y la *casa* donde se reúnen los creyentes para compartir el pan y toda la vida. Después del martirio de Esteban y de la dispersión de la Iglesia, el templo pierde todo papel positivo y pasa a representar un sistema de valores y una red de relaciones en las que nace el movimiento cristiano, pero con los que entra en un conflicto irremediable. La comunidad se concentra en las *casas* como lugar de reunión, de ayuda mutua y de misión» [37].

Este primer modelo de vivir en iglesia, la *iglesia doméstica* con sus ritos domésticos y en especial con su comensalidad, hizo posible la vida comunitaria, la *koinonía* o comunión fraternal en la que tanto insisten los sumarios del libro de los Hechos. Por otra parte, es evidente el estilo de sencillez, y convivialidad con el que marca la dinámica interna de las pri-

[34] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, 368. «El rito es el signo de una realidad inapropiable ritualmente: sólo el compartir profético... confiere al rito su significación cristológica... El rito en sí mismo no tiene ninguna garantía de su verdad crística. Tiene la ambigüedad del sabbat, puede esclavizar. La lucha profética de Jesús, cuya memoria hace el rito, es, por el don del Espíritu, la garantía de su autenticidad en nuestra Iglesia provisional»: Ch. Duquoc, *Christologie et eucharistie*: La Maison-Dieu 137 (1974) 48.

[35] P. Grelot, *Du sabbat juif au dimanche chrétien* (II): LMD 124 (1975) 26.

[36] Judas en Damasco (Hch 9,11), Simón el curtidor en Jope (Hch 9,43), Lidia en Filipos (Hch 16,15), Jasón en Tesalónica (Hch 17,5), Ticio Justo en Corinto (Hch 18,7), Felipe el evangelista o Nasón en Cesarea (Hch 21,8-16). La familia de Esteban (1 Cor 16,15), Aquila y Prisca (1 Cor 16,19; Rom 16,5), Gayo (Rom 16,23), Filemón, Apia y Arquipo (Flm 2), Ninfa en Laodicea (Col 4,15).

[37] R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 111.

meras comunidades cristianas y, más en concreto, la celebración eucarística[38].

b) La comida y la palabra

Al hablar de la comensalidad en el capítulo 1, nos hemos referido a la relación entre la *mesa* y la *palabra*. En la antigüedad greco-latina es conocido el género «simposíaco» empleado por Platón en su *Banquete*, y también por Cicerón, Horacio y Petronio, entre otros. Lucas, que recurre a procedimientos estilísticos del helenismo, usa este genero literario *simposio* para encuadrar tres importantes escenas de comensalidad de Jesús (Lc 7,36 ss; 11,37 ss; 14,1 ss)[39].

Esta relación entre palabra y comida era conocida también en el mundo judío; así, entre los esenios y en los círculos de obediencia farisea, la comida o la cena era ocasión propicia para un discurso o conversación religiosa, para una especie de «servicio no formal de la palabra». La tradicional cena de pascua, con su *haggadah* o comentario escriturístico del acontecimiento, es un claro ejemplo en este sentido. Jesús mismo utilizó probablemente en el rito de la última cena este mismo procedimiento de la *haggadah* para acercar a la comprensión de sus discípulos el significado del pan y del vino[40].

En los orígenes del cristianismo, la comida ha sido el lugar privilegiado de la palabra. Tanto la palabra recibida (la *didaché)* como la palabra dirigida a Dios (la plegaria o *proseuché)* están vinculadas a la comida cristiana. En ocasiones, como en la reunión de Troas (Hch 20,7 ss), es la palabra viva del apóstol la que resuena en la celebración. Otras veces será la palabra escrita, la carta apostólica enviada por Pablo a sus comunidades, la que constituirá la primera parte de la reunión doméstica[41].

El *beso ritual* mencionado al final de las cartas (Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26; 1 Pe 5,14) parece confirmar lo dicho. Este beso de paz entre los hermanos reunidos sería el sello de la palabra recibida, y preparación para la celebración de la *fracción del pan* que le seguía[42]. Los cristianos de la primera generación participaron durante algún tiempo en el servicio de las sinagogas judías. Seguían el ejemplo del propio Jesús que «tenía por costumbre» asistir a ellas para predicar su *buena nueva* (Lc 4,15-21); costumbre continuada también por Pablo y sus compañeros (Hch 13,14 ss).

El servicio sinagogal, tal como se realizaba en la mañana de los sábados, tenía dos partes: la primera incluía la recitación del decálogo, la profesión de fe *(Semah, Israel)* y una serie de dieciocho bendiciones *(Semoneh Esreh);* tenía, por tanto, un marcado acento teocéntrico. La segunda parte de la reunión sinagogal era fundamentalmente didáctica y comportaba una doble lectura: la primera se tomaba del Pentateuco, era la lectura más importante, la lectura de la ley *(torah)*. A continuación venía la lectura de los libros proféticos.

Las lecturas se efectuaban sobre un estrado colocado en medio de la sinagoga. Los lectores eran

---

[38] R. Aguirre, *La casa como estructura base del cristianismo primitivo: Las iglesias domésticas:* Estudios eclesiásticos 228 (1984) 27-51; *La mesa compartida*, 121 ss; J. P. Audet, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise*, París 1967, 139-155; O. Cullmann, *La foi et le culte de l'église primitive*, Neuchâtel 1963, 107; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988, 51.

[39] «En las tres escenas se desarrolla una conversación de sobremesa en la que Jesús se muestra enormemente polémico con su anfitrión y con los comensales. Los valores sociales básicos son desafiados en el lugar indicado por antonomasia –el banquete– para reafirmar dichos valores y las relaciones sociales establecidas»: R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander 1994, 68.

[40] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 233. «Jesús se sirvió de las oraciones de antes y después del plato principal para pronunciar sus palabras explicativas sobre el pan y el vino. Antes de recitar ambas oraciones, Jesús tuvo la meditación pascual»: J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 92.

[41] «Cuando hayáis leído esta carta, haced que se lea también en la iglesia de Laodicea; y la que envié a Laodicea, leedla también vosotros»: Col 4,16. «Cuando Pablo escribe a una iglesia la ve ante él reunida para la liturgia»: G. Delling, *Worship in the New Testament*, Londres 1967, 181; J. L. Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento*, Salamanca 1980, 121-122.

[42] Así J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 127; O. Cullmann, *La foi et le culte de l'église primitive*, Neuchâtel 1963, 117-118.

elegidos o invitados por el presidente de la reunión. En principio, cualquier miembro presente podía actuar en la asamblea. Una vez terminadas las lecturas de la Escritura, viene la predicación, que tiene como fin actualizar la palabra leída; puede orientarse en una doble línea: la *halakah* busca en la Escritura fundamentalmente normas para la vida diaria; la *haggadah*, por el contrario, intenta la formación espiritual de los oyentes. Igual que la lectura de los libros sagrados, también la predicación sinagogal podía ser realizada por cualquier miembro presente que tuviera las aptitudes requeridas.

Las asambleas litúrgicas de la comunidad primitiva comenzaban con una *didaché*. Esta *enseñanza* comprende, sin duda, el recuerdo de las palabras y de las acciones de Jesús, pero implica también, muy pronto, una lectura del antiguo testamento a la luz del cumplimiento en Cristo. Se asume la praxis sinagogal, pero reinterpretada en función de la «novedad» aportada por el misterio pascual de Cristo. La nueva comunidad no gira en torno a la *torah*; intenta anunciar, más bien, la actualidad viva del Resucitado y de su palabra en el marco de la mesa familiar[43]. Una vez que los cristianos rompieron con la sinagoga, se apropiaron de las líneas fundamentales del oficio sabático, y esta liturgia de la palabra vino a constituir la primera parte de su reunión dominical.

c) *Fracción del pan y servicio a los pobres*

El término *koinonía*, entendido como elemento integrante de las asambleas litúrgicas, puede designar el servicio de la mesa y el servicio de ayuda mutua o colecta; ambas significaciones contiene también en el nuevo testamento la palabra *diakonía*[44]. Para conocer la praxis de las comunidades primitivas respecto a este doble servicio, es interesante conocer los usos y costumbres benéficas en el judaísmo contemporáneo al nuevo testamento.

En torno a las sinagogas funcionan habitualmente dos instituciones benéficas: la «escudilla de los pobres» o *tamjuy*, y la «cesta de los pobres» o *quppah*. Mientras el *tamjuy* era una distribución diaria a los pobres que estaban de paso, ayuda consistente en alimentos básicos como pan, legumbres y frutas (y por la pascua también el vino prescrito), la *quppah* era una distribución semanal de alimentos y vestidos a los pobres de la ciudad. Seguramente, estas instituciones judías sirvieron de pauta y de modelo a los usos de ayuda mutua de la nueva comunidad cristiana. Lo más probable es que la comida comunitaria que realizaban todos los días (Hch 2,46) constituyese ella misma una distribución diaria de ayudas en especie para los hermanos más necesitados (Hch 6,1).

Con ello se obtendría el cuadro siguiente: los cristianos de Jerusalén se congregan diariamente en la casa de reunión, probablemente al atardecer, para celebrar todos juntos la comida comunitaria y la *fracción del pan* bajo la dirección de los apóstoles. Los pobres, principalmente las viudas, eran atendidos con las limosnas recogidas y se les suministraba alimento para el día siguiente[45].

Como veíamos en Corinto, también en los primeros días de la comunidad de Jerusalén existen quejas respecto al servicio de ayuda mutua. En Hch 6,1-6, Lucas da cuenta de las protestas de algunas viudas helenistas poco atendidas en el «servicio cotidiano»[46]. Con el fin de remediar esta situación, se

[43] K. Hruby, *La place des lectures bibliques et de la prédication dans la liturgie sinagogale ancienne*, en la obra *Parole dans la liturgie*, París 1970, 23-64; Ch. Perrot, *La lecture de la Bible dans les sinagogues au premier siècle de notre ére:* La Maison-Dieu 126 (1976) 24-41; F. Fumagalli, *La proclamazione della parola di Dio nella liturgia ebraica del sabato*: Ephem. Lit., 3-4 (1984) 241-269. «Hay que recordar también que la tradición del banquete judío mismo parece haber incluido una especie de *servicio no formal de la palabra*, es decir, la costumbre de envolverlo con un discurso religioso y con el canto de himnos. Por consiguiente, la primera mitad de los ritos eucarísticos puede haber sido tanto una rama de esta tradición como una herencia de la sinagoga»: P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*, París 1995, 179.

[44] Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Madrid 1982, 237, nota 12.

[45] J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 149 ss.

[46] «Muchos judíos de la diáspora, profundamente religiosos, iban a Jerusalén a pasar los últimos años de su vida, porque deseaban ser enterrados allí. Sus viudas no tenían ningún pariente en la ciudad que pudiera echarles una mano. La si-

instituyen los diáconos; los apóstoles dejan el *servicio de las mesas* para dedicarse al *servicio de la palabra,* servicio que también se efectúa principalmente durante la comida. De todos modos, lo mismo en Corinto que en Jerusalén aparece esta conexión entre comida y ayuda a los pobres, aunque ciertamente con problemas.

Posteriormente, con las colectas efectuadas en las comunidades de fuera, aumentaron los medios para esta *diakonía* de ayuda mutua. Con ocasión del hambre padecida entre los años 47-49 (d. C.), se hizo en Antioquía una colecta para aliviar la situación desesperada de la comunidad de Jerusalén (Hch 11,27-30; 12,25). Más tarde, también se hicieron otras colectas con la misma finalidad de ayudar a los hermanos pobres de Jerusalén; el marco de esta colecta es la asamblea eucarística del *día del Señor* (1 Cor 16,1-14; Gál 2,10; 2 Cor 8-9; Rom 15,25-32; Hch 24,17).

Esta conexión entre comunión de mesa y *diakonía* de ayuda mutua tiene un *doble relato arquetípico* en el nuevo testamento. Si la comida en grupo encuentra su imagen originaria en la última cena (con su prehistoria de comensalidad y su poshistoria pascual), la distribución de alimentos encuentra su arquetipo en el relato de la multiplicación de los panes. Hay una muchedumbre de personas necesitadas y hambrientas; los panes y peces no se compran, se reúnen; y todo se multiplica y se distribuye. Y ambos relatos arquetípicos tienen como protagonista al mismo Jesús que preside la comida, bendice, parte el pan y lo distribuye o lo hace distribuir: «partió los panes y los fue dando a los discípulos para que los distribuyeran» (Mc 6,41).

A esta luz, la comida cristiana aparece no sólo el lugar de la *koinonía,* de la comunión fraternal (con Cristo y entre los hermanos), sino también de la *diakonía,* del servicio y ayuda a los hermanos necesitados. La eucaristía cristiana es el lugar por excelencia donde debe proseguir el signo, ahora eclesial, de la multiplicación de los panes[47].

tuación de estas viudas se agravaba por el hecho de que, al parecer, no estaban incluidas en la organización social que se ocupaba de atender a los pobres»: J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles,* Madrid 1984, 154.

Este vínculo entre *eucaristía* y *diakonía* a los pobres es un dato constante en la tradición de los primeros siglos[48], alimentado por el doble recuerdo del Señor que instituye la eucaristía y lava los pies a sus discípulos. En efecto, cuando a partir del siglo II desaparece la comida comunitaria como marco y soporte de la asamblea eucarística, el servicio y la ayuda a los necesitados permanece como elemento integrante de la reunión dominical.

Ya Ignacio de Antioquía (a comienzos del s. II), en su carta a los fieles de Esmirna, testimonia con claridad este vínculo entre eucaristía y preocupación por los pobres. Una vez más, el testimonio viene a contraluz; hablando de los herejes de su tiempo y para probar cuán contrarias son sus doctrinas al sentir de Dios, dice Ignacio que se apartan de la eucaristía y de la oración, y además

> «nada se les da por la caridad; no les importan la viuda y el huérfano, no se les da nada del atribulado, ni se preocupan de quien esté encadenado o suelto, hambriento o sediento»[49]

Unos años más tarde, en la descripción de la asamblea dominical que nos viene de la mano de san Justino (a. 150), la colecta por los hermanos más necesitados aparece como un elemento integrante de la reunión semanal de la comunidad cristiana.

> «Mas nosotros, después de esta primera iniciación, recordamos constantemente entre nosotros estas cosas, y los que tenemos, socorremos a los necesitados todos y nos asistimos siempre unos a otros. Y

[47] Ch. Perrot, *Jesús y la historia,* Madrid 1982, 236; J. M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'eucharistie,* París 1975. Ver también J. M. Rovira Belloso, *Fe y cultura en nuestro tiempo,* Santander 1987, 154.

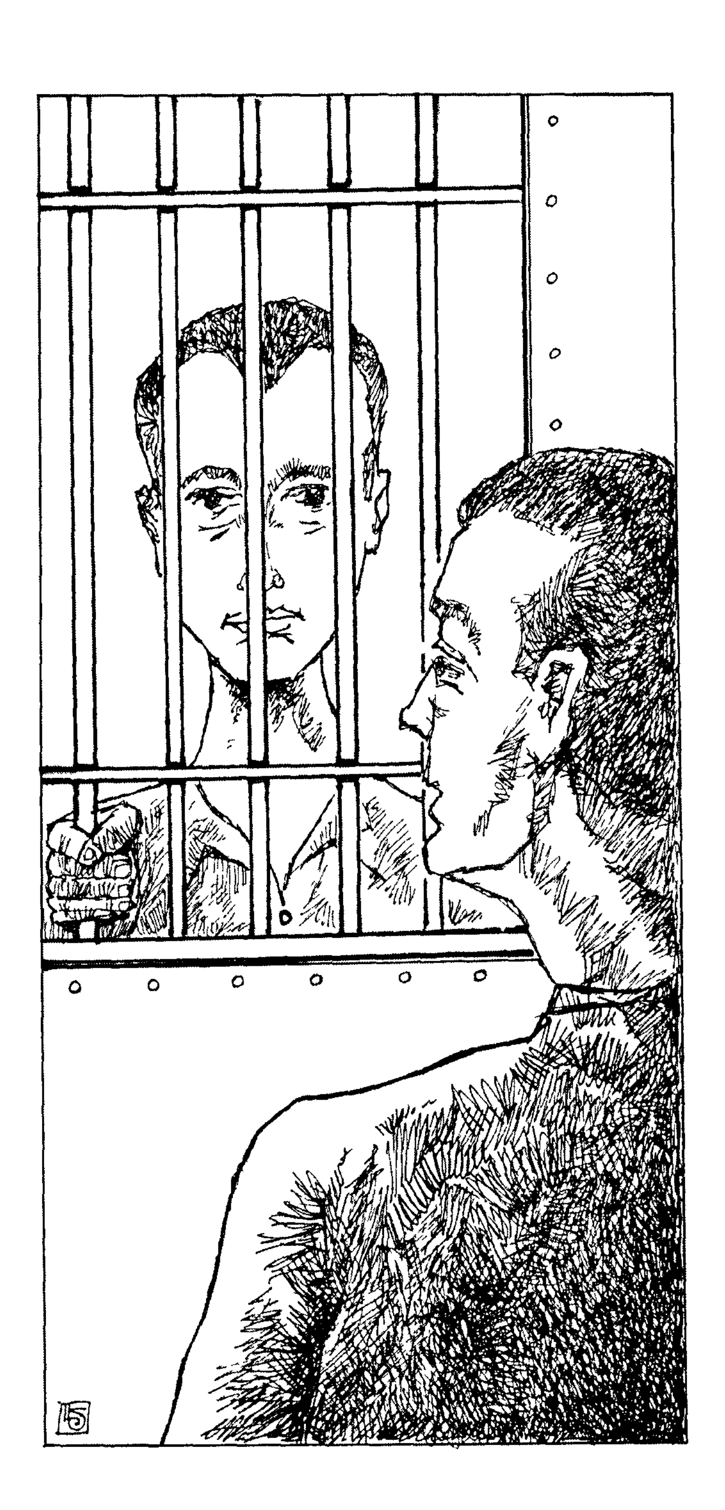
[48] «Por el contrario, en el mundo griego y romano del siglo I la limosna era desconocida, hasta el punto de que no existía una palabra para designarla»: R. Aguirre, *La mesa compartida,* Santander 1994, 76.

[49] Ignacio de Antioquía, *Carta a los de Esmirna,* VI, 2-VII, 1, en D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Bac 65), Madrid 1965, 492.

por todo lo que comemos, bendecimos siempre al hacedor de todas las cosas por medio de su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo. El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos (*sigue la descripción detallada de la asamblea dominical*)... Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien les parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad» [50].

La ofrenda, según dice el texto, es entregada al que preside la asamblea; pero habitualmente es el *diácono* quien realiza, en persona, esta unión entre el servicio a la mesa eucarística y el servicio a los pobres. Es ministro del altar y el encargado de recaudar las ofrendas y velar por las necesidades de la comunidad. El *diácono*, que es «el oído, el ojo, la boca, el corazón y el alma del obispo» [51], tiene como misión propia no solamente distribuir los donativos recibidos, sino también buscar a los pobres, detectar la miseria. Los sectores que se reparten los diáconos en Roma son en realidad sectores de miseria. El papel del *diácono* es, pues, simultáneamente, litúrgico y social. La colecta por los pobres dentro de la asamblea eucarística parece ser una práctica general en la Iglesia, ya que a finales del siglo II Tertuliano, autor africano, nos describe así la reunión litúrgica:

«Formamos un solo cuerpo. Nos reunimos para forzar a Dios con nuestras súplicas... Nos reunimos asimismo para leer las Sagradas Escrituras... Presiden presbíteros probados que llegan a este honor no por dinero, sino por el testimonio de su valía... Cada uno aporta, si quiere y puede, una módica cantidad mensualmente o cuando él quiere. A nadie se obliga, sino que el que da, lo hace voluntariamente. Es un depósito piadoso que no se gasta en banquetes ni en borracheras, sino para alimentar y enterrar a los pobres, a los huérfanos sin herencia y a los criados ancianos.



[50] Justino, *I Apología*, 67, en D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos* (Bac 116), Madrid 1954, 258-259.

[51] *Constituciones Apostólicas*, II, 44, 4, ed M. Metzger (SCh 329), París 1986, 284-285.

De igual modo son ayudados los náufragos y los cristianos encarcelados, condenados a las minas o deportados a islas por profesar la causa de Dios» [52].

En la mitad del siglo III, Cipriano de Cartago reprocha con severidad a una matrona acomodada que viene a celebrar la eucaristía sin aportar nada para el pobre y el necesitado:

«Tus ojos no ven al necesitado y al pobre porque están oscurecidos y cubiertos de una noche espesa. Tú eres afortunada y rica; te imaginas celebrar la cena del Señor *(dominicum celebrare)* sin tener en cuenta la ofrenda. Tú vienes a la cena del Señor sin ofrecer nada, tú tomas parte de la ofrenda que presentó el pobre» [53].

Como se sabe, la referencia más antigua a la celebración del domingo por la comunidad cristiana en el NT es la alusión a la colecta «en el primer día de la semana» de 1 Cor 16,2. En el siglo IV, san Juan Crisóstomo comenta a sus oyentes este texto paulino:

«Habéis de pensar que no se dijo eso solamente para los corintios, sino también para cada uno de nosotros y de cuantos después de nosotros han de venir. Cumplamos también nosotros lo que ordenó Pablo: "Cada domingo ponga cada uno aparte en su casa el dinero que destine al Señor". Esto ha de ser para nosotros ley y costumbre inviolable. Nadie quede exento de este sacro servicio, todos han de contribuir. Por muy pobre que seas, no lo serás más que la viuda del evangelio que echó en el cepillo del templo toda su hacienda...» [54].

En el mismo siglo IV, san Jerónimo denuncia el desequilibrio entre la preocupación por el culto en detrimento de la *diakonía* a los pobres; contrapone de forma enérgica el gasto y el lujo de los lugares de culto y las exigencias evangélicas respecto a los pobres y a los necesitados:

«Algunos emplean su fortuna en edificar iglesias y revestir sus muros de bajorrelieves de mármoles, alzan columnas inmensas y decoran sus capiteles con adornos preciosos, enriquecen las puertas con plata y marfil y hacen que en sus altares brillen el oro y las piedras preciosas. No lo reprendo ni me opongo a ello. Cada uno obre según su juicio. Mejor es hacer esto que amontonar avariciosamente las riquezas. Pero a ti se te proponen otros caminos: vestir a Cristo en los pobres, visitar a los enfermos, dar de comer a los que tienen hambre, acoger en tu casa a los que carecen de hogar...» [55].

Contemporáneo de Jerónimo es también Ambrosio, obispo de Milán. Se advierte la misma sintonía respecto al tema de la riqueza de las iglesias y la preocupación por los pobres:

«Quien sin oro envió a los apóstoles (Mt 10,9), fundó la Iglesia sin oro. La Iglesia posee oro, no para tenerlo guardado, sino para distribuirlo y socorrer a los necesitados. ¿No es mejor que los sacerdotes fundan el oro para el sustento de los pobres si no hay otros recursos? ¿Acaso no nos dirá el Señor: Por qué se ha tolerado que tantos pobres mueran de hambre? Mejor sería que hubieseis conservado los vasos vivientes que los de metal» [56].

---

[52] Tertuliano, *Apologeticum*, 39, 1-11, ed. H. Hoppe (CSEL 69), 91-93, en R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia. Selección de textos*, Madrid 1989, 337.

[53] Cipriano, *Sobre las buenas obras y la limosna*, 15, ed. J. Campos (Bac 241), Madrid 1964, 241.

[54] Juan Crisóstomo, *Sobre la limosna*, n. 3: PG 51, 261 ss, en R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 229-230. El mismo Crisóstomo comenta la labor social y caritativa de su comunidad cristiana de este modo: «Y porque comprendáis la inhumanidad de los ricos, considerad que la Iglesia, cuyas rentas no llegan a las de uno de esos opulentos, ni aun de los no muy ricos, socorre diariamente a tantas viudas y vírgenes como que su lista ha alcanzado la cifra de los tres mil. Ella socorre a los que están en las cárceles, a los que sufren en el hospital, a los que convalecen, a los caminantes, a los mutilados, a los que asisten al altar para ganarse el sustento y el vestido, y a todos los que en general acuden diariamente a su caridad. Y, sin embargo, sus fondos no disminuyen en nada. Con diez personas que se decidieran a gastar como la Iglesia, no quedaba un pobre en toda la ciudad»: *Homilía LXVI*, 3-4, en R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 263. Ver también los textos recogidos por J. M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994, 73 ss.

[55] Jerónimo, *Epístola CXXX a Demetríades*, n. 14: PL 22, 1118, en R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 428-429.

[56] *Sobre los deberes de los ministros*, libro II, cap. XXVIII, n. 127: PL 16, 148, en R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 413.

Al repasar esta primera tradición, ha quedado patente que la *colecta* de nuestras misas no es un parche externo a la celebración eucarística. Dejando a un lado los objetivos concretos, la forma y ritmo de realizar esa colecta, es evidente que la preocupación por los pobres es algo absolutamente connatural a la *fracción del pan*, y que esta costumbre inmemorial de la asamblea cristiana hunde sus raíces en las entrañas mismas del nuevo testamento.

No pocas veces se ha criticado a la Iglesia de que, por medio de sus obras de beneficencia, no hace sino mantener las estructuras de opresión socioeconómica, al hilo de aquella copla que cantaba: «El que inventó la caridad / inventó al pobre / y le dio pan». La acusación no parece ser precisamente de hoy; san Agustín se enfrenta con ella en este texto verdaderamente antológico que sigue conservando, a nuestro parecer, toda su actualidad:

> «No debemos desear que haya indigentes para poder ejercitar las obras de misericordia. Das pan al hambriento, pero mejor sería que nadie pasara hambre, y no fuera necesario socorrer a nadie. Vistes al desnudo: ¡ojalá que todos estuvieran vestidos y no existiese esta necesidad!... Todas estas acciones son motivadas por la caridad. Quita a los indigentes; cesarán las obras de misericordia. Cesarán, pero ¿acaso se extinguirá el fuego de la caridad? Es más auténtico el amor que profesas a uno que es dichoso, a quien no hay necesidad de socorrer; más puro será este amor y mucho más sincero... Desea que seáis iguales, para que los dos estéis bajo el amparo de aquel a quien nada se le puede prestar» [57].

6. El rito de la *fracción del pan* en su evolución histórica

El gesto, originalmente judío, utilizado por Jesús en la última cena, pasó a significar en los primeros tiempos –como ya hemos explicado– el conjunto de la celebración eucarística. Más tarde, aunque desapareció esta denominación, la *fracción del pan* permaneció como rito dentro de la celebración perviviendo hasta nuestros días, con relevancia desigual, en todas las liturgias.

En sus orígenes, la fracción del pan es un gesto primariamente *funcional:* se parte el pan para ser distribuido; pero, también desde sus orígenes, está marcado de un hondo contenido *simbólico*: el gesto de la fracción del pan significa formar una comunidad, una comunión por obra del mismo alimento compartido. La catequesis de este gesto, en su doble dimensión cristológico-eclesial, nos viene ofrecida por el mismo Pablo en el texto fundamental de 1 Cor 10,16-17.

Pero el rito evolucionará en los siglos siguientes. Se eclipsa el primitivo sentido funcional-comunitario y le sucede esta otra interpretación ligada a la *resurrección:* la multiplicación del pan en fragmentos significa la presencia múltiple del Señor resucitado, haciendo partícipes de su aparición a muchos; como antes a los apóstoles, a las santas mujeres, a los discípulos de Emaús, ahora el mismo Señor sigue manifestándose a sus hijos de la Iglesia al recibir su sagrado cuerpo. Esta interpretación se encuentra en Teodoro de Mopsuestia (+ 428) y en diversos documentos siríacos de esa época.

Tampoco debió durar mucho tiempo este simbolismo ligado a la resurrección; a partir del siglo VI, en efecto, los griegos tienden a ver en la fracción del pan no ya la distribución con el fin de crear la comunión de mesa, sino un simbolismo de separación y destrucción, o sea, una representación de la *muerte en cruz*. Esta evocación de la *pasión y muerte* de Cristo aparece repetidas veces en las oraciones y cantos que, en las liturgias orientales, acompañan este momento ritual de la fracción. Adquiere pronto una relevancia particular la vinculación del gesto de la fracción con el tema joánico del «Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29).

También en las liturgias galicanas se relaciona muy pronto la fracción del pan con el tema de la *pasión y muerte*. En la liturgia hispano-visigótica, las partículas de la fracción del pan deben ordenarse sobre el altar formando una cruz; cada una de las partículas significa un misterio de la vida del Señor,

---

[57] San Agustín, *Sobre la 1ª Epístola de san Juan*, 8,5: PL 35, 2038-2039, en R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 457. Interesante comentario a este texto agustiniano en H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Barcelona [4]1963, 340-341, n. 1.

desde la encarnación hasta el triunfo glorioso en los cielos, dominando todo el conjunto el signo de la cruz; de este modo se obtiene una *anámnesis* no verbal, sino gestual e icónica del misterio de Cristo. En la liturgia ambrosiana, o milanesa, el rito de la fracción va acompañado de un canto llamado *confractorium* que varía al ritmo del año litúrgico.

En la liturgia romana desde los tiempos de san Gregorio Magno (+ 604), lo mismo que en la liturgia bizantina, la fracción tiene lugar después del *Padre nuestro* y su prolongación o embolismo. En las grandes fiestas, en las que todo el pueblo tomaba parte en la comunión, debió ser un rito verdaderamente espectacular, uno de los momentos culminantes en el desarrollo de la celebración, que estaba reglamentado con todo detalle.

En la liturgia papal, tal como nos la describen los *Ordines Romani*[58], son los diáconos los que realizan la fracción de los panes depositados sobre las enormes patenas de oro y plata. Hacia fines del siglo VII, esta larga ceremonia de la fracción del pan es acompañada, también en la liturgia romana, por el canto del *Agnus Dei*. Este cambio debió producirse bajo la influencia de los papas orientales que, entre los años 642-752, gobiernan la sede romana y, más en concreto, por la decisión del papa oriental Sergio I (687-701)[59].

La fracción del pan, como rito, perdió gran parte de su relieve en la liturgia con la introducción del *pan ázimo*, o sea, el pan hecho sin levadura. En los primeros siglos, los fieles llevan a la reunión dominical los panes que utilizan en sus casas. Por las noticias escritas, como por las representaciones gráficas, sabemos que la forma del pan eucarístico en nada difiere del pan ordinario. Así no hay dificultad alguna para la ofrenda del pan, y se facilita un punto de conexión entre el culto y la existencia[60].

Pero, a partir del siglo IX, en occidente se escuchan voces que exigen el uso exclusivo del *pan ázimo* para la celebración eucarística. ¿Qué razones pudieron intervenir en este cambio? Debieron actuar diversas concausas en este cambio ritual: el deseo de utilizar un pan puro y blanco como muestra de mayor respeto al Santísimo Sacramento; ciertas consideraciones bíblicas, como el ejemplo del Señor en la última cena; y, sobre todo, el influjo de las prescripciones rituales del antiguo testamento en la alta edad media.

El uso del pan sin levadura se ha generalizado en occidente a partir del siglo XI. Pero, ya en esa época, los fieles apenas comulgan y la ofrenda de la misa ha perdido su significación. Razones de orden práctico, de *funcionalidad*, en orden a conservar las sagradas especies, debieron jugar, sin duda, un papel relevante en la generalización de esta costumbre.

Entre los orientales, sin embargo, permanece constante el uso de celebrar la eucaristía con pan fermentado, a pesar de que los armenios sigan la costumbre contraria desde el siglo VI hasta nuestros días. Cuando en occidente se introduce el uso del *pan ázimo*, en un principio no hay reacción especial ni protesta contra esta innovación por parte de los orientales; pero, algo más tarde, en las discusiones que desembocaron en el cisma de 1054, el uso del *pan ázimo* se convertirá en una de las principales acusaciones contra los occidentales. Por su parte, los teólogos latinos condenan la costumbre oriental del pan fermentado; este punto se convertirá en adelante en objeto de constantes fricciones entre las dos Iglesias. Por eso el concilio ecuménico de Florencia (a. 1439) realiza la siguiente precisión:

> «El cuerpo de Cristo se consagra verdaderamente en pan de trigo ázimo o fermentado y en cada uno u

---

[58] Los *Ordines* nos transmiten las rúbricas, la ordenación de los ritos de las diversas celebraciones: J. Aldazábal, *Vocabulario básico de liturgia*, Barcelona 1994, 281.

[59] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid 1963, 861 ss; para las interpretaciones simbólicas de la «fracción del pan» en la edad media: H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, París 1948, 329 ss.

[60] Dice san Ambrosio que uno de los que han comulgado puede afirmar: «meus panis est usitatus», es decir, que el pan recibido en la comunión es pan ordinario: *De sacramentis*, IV, 14, ed. B. Botte (SCh 25 bis), París 1961, 108-109. Significativa la narración que se encuentra en Juan el Diácono, *Vita S. Gregorii*, 11, 41, en la que una mujer se sonríe sorprendida al reconocer en la comunión el pan que ella misma había cocido. Otras interesantes informaciones sobre este punto en J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 578, nota 2.

otro deben los sacerdotes consagrar el cuerpo del Señor, cada uno según la costumbre de su Iglesia, oriental u occidental»[61].

En occidente, en la época inmediata a este cambio ritual, se elaboraban discos grandes de *pan ázimo,* que se consagraban enteros para luego proceder a la fracción del pan. Pero, teniendo en cuenta que la comunión de los fieles había decrecido considerablemente, limitándose ésta a las grandes solemnidades del año, a partir del siglo XII se redujo el tamaño de la forma al que tiene hoy en día, «ad modum denarii». A estas obleas destinadas para la comunión eucarística se vino en llamar *hostias*, evocando por anticipación *(prolepsis)* a Cristo que «se entregó como oblación y hostia por nosotros» (Ef 5,2)[62].

Este rápido recorrido histórico, acerca del rito de la fracción en su evolución litúrgica, nos lleva como de la mano a realizar algunas breves consideraciones respecto a nuestras actuales celebraciones eucarísticas:

a) Espiritualismo o sacralización excesiva

Anotamos, en el capítulo anterior, un hecho clave en la historia de la liturgia: la desaparición del banquete como marco y soporte de la celebración eucarística; ello nos condujo a reflexionar sobre el fenómeno humano de la ritualización; y hablábamos entonces de un «margen de negociación» entre un umbral máximo y un umbral mínimo. Ahora hemos asistido a un cambio ulterior: al paso del pan ordinario (fermentado) al pan ázimo y, enseguida, a la utilización de las hostias blancas, puras, casi etéreas, que hacen prácticamente innecesaria la fracción del pan. Alguien, con un dudoso humor, dijo que hace falta más fe para creer que la hostia es «pan», que para creer que es «cuerpo de Cristo».

Es un dicho del P. Chenu: «A antropología deficiente, teocentrismo nulo»[63]. El espiritualismo o la sacralización excesiva de la vertiente humana del rito eucarístico conduce inevitablemente a una interpretación mágica y falsa del mismo, como bien atestigua la historia de la liturgia y de la religiosidad popular. Por eso consideramos como indicio de una sana reacción a este falso espiritualismo lo que se dice en la nueva *Ordenación general del Misal Romano:*

> «La naturaleza misma del signo exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente como alimento. Conviene, pues, que el pan eucarístico, aunque sea ázimo, se haga en tal forma que el sacerdote, en la misa celebrada con el pueblo, pueda realmente partir la hostia en partes diversas y distribuirlas al menos a algunos fieles... El gesto de la fracción del pan, que era el que servía en los tiempos apostólicos para denominar la misma eucaristía, manifestará mejor la fuerza y la importancia del signo de unidad en un solo pan y de la caridad, por el hecho de que un solo pan se distribuye entre hermanos»[64].

b) Funcionalidad

Multitud de cambios rituales se han verificado en la historia de la liturgia por obra del pragmatismo simplificador de los clérigos. Podemos recordar el bautismo por infusión de unas pocas gotas de agua en lugar de la inmersión, y la comunión bajo una sola especie o el abandono del cáliz en la comunión, entre otros cambios. Hemos insinuado más arriba que, en el cambio del pan fermentado al pan ázimo en occidente, debieron influir también razones de orden práctico, es decir, la mayor facilidad para su conservación.

Las ventajas prácticas son palpables, pero hay que ser conscientes de la sima que de este modo se abre entre el gesto ritual y su contenido bíblico-teo-

[61] D. 692.

[62] También en otras liturgias se encuentra la misma costumbre de emplear nombres que expresan sacrificio y entrega para designar los elementos aún no consagrados; un paralelo de nuestra «hostia» es el «cordero» de la liturgia bizantina, o sea, el trozo de pan separado en la *proscomidia* (o preparación de las ofrendas) para la consagración.

[63] Ver D. Mathieu: La Maison-Dieu 112 (1972) 150; interesante, sobre el punto que estamos tratando, el artículo de Y. Congar, *Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (Occidente):* Concilium 47 (1969) 56-70.

[64] *Nuevas normas de la Misa. Ordenación general del Misal Romano*, n. 283, Madrid 1969, 260-261.

lógico: se echan unas contadas gotas de agua sobre la cabeza del bautizando y se proclama impunemente la inmersión del mismo en la muerte y resurrección de Cristo evocando el texto de Rom 6; se proclaman en cada celebración eucarística las palabras del Señor en la última cena: «tomad y comed», y además «tomad y bebed», pero no se cumple más que la primera parte de la invitación del Señor. Evidentemente lo que se gana en comodidad, en funcionalidad, se pierde en lógica simbólica y pedagogía sacramental.

La funcionalidad debe tener su lugar, pero no puede ser criterio último en la celebración litúrgica. De lo contrario, se obtura la puerta de entrada al universo simbólico y nos quedamos inermes ante una liturgia sorda y muda, que intentamos inútilmente salvar con nuestras logomaquias infectadas de racionalismo cartesiano. Es preciso buscar, pues, un justo equilibrio en la ritualización; los gestos rituales deben tener una suficiente densidad material y antropológica para que lleguen a ser autoelocuentes en el plano simbólico y para evitar, de ese modo, la doble tentación de magia y verbalismo, falsas alternativas de la ritualización.

c) ¿Partir o compartir et pan?

El liturgista H. Wegman nos ha hecho ver la importancia de algunas pequeñas modificaciones litúrgicas que pueden tener gran repercusión en el desarrollo de la celebración eucarística; y pone como ejemplo expresivo, entre otros, el rito de la fracción del pan. Partir el pan en nuestras misas es un rito *clerical*. Unicamente él, significativamente llamado «el celebrante», parte la hostia y deja caer un pequeño fragmento en el cáliz, que bebe normalmente él sólo. Es obvio que el rito de la fracción del pan, reducido a este estado, carezca de relieve y significación.

Se podría superar esta situación anómala con una modificación del rito. Para ello, claro está, habría que cambiar las finas hostias por panes de mayor entidad y consistencia. Los participantes mismos, además del sacerdote, deberían intervenir en el gesto de la fracción del pan. Revalorizando así el gesto bíblico, el gesto del propio Jesús, los comensales podrían experimentar que la eucaristía es efectivamente un gesto de partir y compartir. El rito eucarístico se haría capaz de evocar la multiplicación de los panes y sus exigencias actuales respecto a los hermanos que viven y mueren en la necesidad. En otras palabras, la eucaristía podría resultar para los participantes un «acontecimiento crítico», como nos explica el propio Wegman:

> «En el desierto del mundo (un desierto creado principalmente por las manos ávidas de occidente), la fracción del pan es un gesto de arrepentimiento, de cambio y modificación del comportamiento humano "normal". Se toma pan y no se come hasta que se sabe que todas las personas tienen suficiente para comer. La fracción del pan nos impide celebrar la eucaristía como si este sacramento se redujera a un acontecimiento de gracia puramente personal e interior. El sacramento se convierte en signo de incredulidad si no va acompañado de la fracción del pan, si no significa conversión. Por eso creo que la restauración de este rito –pequeño en sí– puede tener grandes consecuencias para vivir verdaderamente lo que es la cena del Señor»[65].

Es curioso detectar el deseo y la búsqueda de nuevos ritos que sean interpelativos para la conciencia del hombre moderno, mientras que se descuida lamentablemente un gesto, desde tantos puntos de vista fundamental, como la fracción del pan. Remodelar este momento celebrativo nos parece, hoy por hoy, una de las tareas pendientes en la reforma litúrgica.

7. ¿Y el vino?

En el desarrollo de este libro, el pan está presente casi en cada página; la designación de la eucaristía como *fracción del pan* subraya lógicamente el protagonismo del pan. Pero, ¿qué decir del vino? ¿Cuál es su propia historia en el ámbito de la celebración de la eucaristía cristiana?

«¿Qué es la vida si falta el vino? Fue creado pa-

[65] H. Wegman, *Trascendencia de unas pequeñas reformas:* Concilium 182 (1983) 240. Ver también L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 413-414.

ra alegrar a los hombres» (Eclo 31,27; cf. Jue 9,13; Sal 104,15)). El *vino* en la Biblia simboliza, en efecto, el aspecto agradable de la existencia, la amistad, el amor, la alegría humana y terrena, y, en derivación, la alegría del más allá, el gozo escatológico. Si el pan es el alimento principal, del que nadie puede prescindir y que simboliza la cotidianidad de la vida en su variada gama de situaciones y sentimientos (pan de lágrimas, pan de angustia, pan de la alegría, pan de la ociosidad, pan de la impiedad, pan de la mentira...), el *vino* hace intervenir el factor de la gratuidad, que sugiere, más allá del mero subsistir en la existencia, una plenitud de vida, la experiencia de la dicha y la felicidad[66].

En tiempos de Jesús, el vino, en razón de su precio, no era habitual en las comidas diarias; era realmente una bebida de lujo, la bebida de *fiesta*. Se bebía vino en ocasiones solemnes: en las fiestas de familia con invitados de fuera, en el banquete de la circuncisión, en la petición de mano y en la boda. También las grandes fiestas anuales, especialmente las tres fiestas de peregrinación (pascua, pentecostés, tabernáculos) eran ocasión especial para poder degustar el vino.

En la vida diaria, el *agua* era la bebida habitual, que asumía junto con el pan el simbolismo de la cotidianidad. El desayuno diario consistía en pan con sal y una jarra de agua[67]; incluso en las comidas principales eran el *pan* y el *agua* los elementos esenciales, y no sólo para los pobres. El vino en la vida diaria se usaba únicamente con fines terapéuticos, y era considerado como una medicina excelente (ver Lc 10,34; 1 Tim 5,23); de ahí el dicho judío: «Donde falta el vino, son necesarias las medicinas».

Sólo en dos ocasiones se afirma explícitamente que Jesús bebió vino (Lc 7,31-35 = Mt 11,16-19 y Jn 2,1-11). Hay que descartar la idea de que Jesús y sus discípulos utilizaran vino en sus comidas cotidianas[68], pero se bebió vino en la última cena. Heinz Schürmann ha insistido una y otra vez en el hecho de que la presencia del vino en la cena de despedida de Jesús subraya su carácter de no-cotidianidad, o sea, su carácter festivo[69]. De este modo, al tomar en sus manos el pan y la copa de vino, Jesús entra en contacto con el alimento cotidiano y festivo a la vez, asumiendo y transfigurando esta doble dimensión fundamental de la existencia humana.

Joachim Jeremias sostiene como hipótesis la posibilidad de la celebración eucarística bajo una sola especie, o sea, sin vino, en las primeras comunidades. En efecto, estas comunidades, cuyos miembros pertenecían por lo común a los estratos más pobres de la sociedad, no disponían habitualmente de vino. Es posible que se conserven algunos vestigios de la celebración con sólo pan, sin vino: así la designación de la eucaristía como *fracción del pan*, o la expresión *partir el pan*; la cláusula restrictiva «cada vez que bebáis» que Pablo refiere solamente a la fórmula del cáliz (1 Cor 11,25); la ausencia del mandato de repetición para el vino en el relato de Lucas (Lc 22,20); el relieve que adquiere el pan en el comentario eucarístico de 1 Cor 10,17; todos ellos pueden ser indicios de que la copa de vino formaba parte sólo ocasionalmente en las celebraciones primitivas.

Quizá habría que dar un paso más y concluir que, en esa primera época, la celebración «bajo una especie», o sea, sin vino, no era excepcional, sino la regla general. Esta constatación implicaría un subrayado de la primera de las tres raíces apuntadas en el capítulo anterior, o sea, la conexión entre la eucaristía primitiva y la comensalidad de Jesús en su vida pública, ya que en esas ocasiones, al contrario que en la última cena, no se usaba habitualmente vino[70].

En la historia de la liturgia, la presencia (o ausencia) del vino en la celebración de la eucaristía ha

[66] Ver, por ejemplo, X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona [15]1990, art. *pan*, 638-640, y *vino*, 946-948.

[67] Sin embargo, la jornada de los griegos del siglo V a. C. comenzaba mojando pan en vino: M. Toussaint-Samat, *Historia natural y moral de los alimentos*, 3. *El aceite, el pan y el vino*, Madrid 1991, 12.

[68] J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 51-54.

[69] H. Schürmann, *Réflexions en marge du problème de la «désacralisation»:* Paroisse et liturgie 5 (1968) 415.

[70] J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 122.

ido asociada a no pocas polémicas teológicas y disciplinares. Según una antigua prescripción, no de origen palestinense, sino griego, se debía echar un poco de agua al vino. Ya en el siglo II, Justino e Ireneo hablan de esta conmixtión o mezcla. Pero en los medios gnósticos, reacios al uso del vino en la vida ordinaria, se tendía a sustituir completamente el vino por el agua.

San Cipriano se encarga de refutar y combatir la práctica de ciertos obispos *aquarianos*, que celebraban la eucaristía con pan y agua; justifica, con testimonios tanto del antiguo como del nuevo testamento, la utilización del vino en la eucaristía. Cipriano pone singularmente de relieve el sentido simbólico de la mezcla del agua y del vino, para significar la unión entre Cristo y su pueblo en la eucaristía[71].

En el ambiente de las luchas cristológicas, el agua y el vino representaban las dos naturalezas, humana y divina, de Cristo. En clara derivación de este planteamiento, los armenios, que defendieron un monofisismo radical (o sea, una única naturaleza divina en Cristo), rechazaban en el siglo VI la mezcla del agua con el vino en la eucaristía. Parecida significación atribuyeron los armenios a la exclusión de la levadura en la fabricación del pan eucarístico; cosa excepcional –como ya dijimos– entre los ritos orientales.

La proporción de agua a echar en el vino, que en el uso actual romano se reduce a una expresión mínima, constituía y constituye aún hoy en día, en las liturgias orientales, una parte considerable del contenido del cáliz. Así, entre los sirios jacobitas se echa, desde muy antiguo, la misma proporción de agua que de vino. En occidente, el concilio de Trebur (a. 895) decretó que en el cáliz hubiera 2/3 de vino y 1/3 de agua. Durando de Mende, en el siglo XIII, se contenta con exigir que se ponga más vino que agua. Pero, a partir de la edad media, se va reduciendo la proporción de agua a la mínima expresión; luego, el uso de la cucharilla prevendrá de todo exceso[72].

Es precisamente en esa época cuando se produce el abandono de la comunión en el cáliz. Diversas razones de orden práctico, como el peligro de derramar la sangre de Cristo, la repugnancia a beber del mismo cáliz o el peligro de epidemia, hicieron surgir formas diferentes de comulgar bajo la especie de vino. Aunque se reconocía que el beber de la misma copa era ciertamente la forma más expresiva de este rito, sin embargo, por razones de higiene y comodidad, se recurría a otros procedimientos, entre ellos a la intinción (mojando un fragmento del pan con el vino consagrado). Pero esta costumbre, la comunión por «intinción», había sido reprobada por varios concilios[73].

Quizá debido a estas reticencias se avanzó en occidente hacia una solución más radical: retirar el cáliz a los fieles. Esta costumbre se introdujo paulatinamente en el siglo XIII; Tomás de Aquino, en efecto, cuando está dando la última mano a la *Summa Theologica*, califica este nuevo uso como «práctica prudente de ciertas Iglesias», señal de que el rito tradicional no estaba completamente abolido[74]. Pero, a partir de esa época, la comunión bajo una sola especie se generalizará con toda rapidez, no dejando más que unos pocos vestigios de la práctica antigua en los siglos posteriores.

Sólo la conciencia cada vez más clara de la presencia de Cristo entero (*totus Christus*) bajo cada una de las especies hizo posible el abandono generalizado de la comunión en el cáliz; sin embargo, no se puede demostrar que ésta fuera su causa principal. Habrá que reconocer, de todos modos, que no se hubiera llegado al rechazo completo de la posibilidad de comulgar bajo las dos especies si la comprensión más profunda de la presencia real y de la transubstanciación no hubiera sido adquirida al pre-

[71] Cipriano, *Carta 63 a Cecilio*, ed. J. Campos (Bac 241), Madrid 1964, 599-614; también Clemente de Alejandría se refiere claramente a los que, contra la regla de la Iglesia, emplean pan y agua (sin vino) en la celebración eucarística: *Stromata*, IV, 25, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 107.

[72] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid 1963, 587.

[73] R. Cabié, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1987, 442.

[74] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 3, q. 80, a. 12.

cio de un oscurecimiento del carácter simbólico de los sacramentos[75].

Posiblemente la costumbre de comulgar en el cáliz no estaba todavía completamente olvidada ni abandonada cuando, a partir de finales del siglo XIV y en el siglo XV, el *cáliz del seglar* fue asumido como reivindicación por los grupos disidentes que se movían en torno a Wiclef y Hus. No es fácil determinar con precisión los motivos que les indujeron; en todo caso acudían al testimonio de la Escritura a este respecto. Este conflicto provocó una serie de decisiones del magisterio de la Iglesia justificando la comunión bajo una sola especie. De este modo, una cuestión en principio disciplinar fue conducida al plano dogmático.

Así la reivindicación del *cáliz de los laicos* llegó a ser en esta época un distintivo de la rebelión y de la heterodoxia y, más tarde, una bandera de la reforma protestante. En efecto, cuanto en 1520 Lutero escribe su obra *De captivitate babylonica*, habla en los términos más duros de una triple cautividad en el interior del sacramento eucarístico, la primera de las cuales es, precisamente, la negación a los laicos de la comunión bajo las dos especies. Johannes Betz resume bien la importancia de esta cuestión como índice programático de la reforma protestante:

> «Todos defienden el *cáliz de los laicos*. Con este cáliz pone de manifiesto la Reforma no sólo su fidelidad a la institución de Jesús, sino también al sacerdocio de todos los bautizados y la supresión de la estructura jerárquica de la Iglesia. El *cáliz de los laicos* se convirtió así en signo de la nueva concepción de la Iglesia y a la vez en un problema de alta carga emocional»[76].

El *cáliz del seglar* fue un problema verdaderamente espinoso para el concilio de Trento. Los intereses políticos, como ha demostrado H. Jedin, no estaban ausentes en la resolución de este asunto; en muchos momentos, los Padres conciliares experimentaban la sensación de encontrarse ante un callejón sin salida. Después de muchos debates, el concilio se puso de acuerdo en algunos puntos esenciales: por ningún precepto divino están obligados los laicos y los clérigos que no celebran a recibir el sacramento de la eucaristía bajo las dos especies.

Reconoce el concilio que el Señor instituyó el sacramento y se lo dio a los apóstoles bajo las especies de pan y vino; reconoce asimismo que «desde el principio de la religión cristiana no fue infrecuente el uso de las dos especies»; sin embargo la Iglesia, movida por graves y justas causas, cambió aquella costumbre por esta otra de comulgar bajo una sola especie. Y es que la Iglesia tiene poder para mudar en la administración de los sacramentos, salvada la sustancia de ellos, aquello que, según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzga más conveniente a la utilidad de aquellos que los reciben[77].

A nivel práctico, la cuestión de si nuevamente personas o partes enteras de la Iglesia pudieran tener acceso al cáliz, el concilio lo reservó para una deliberación ulterior; finalmente, el asunto quedó en manos del papa. Cuatro siglos más tarde, el Concilio Vaticano II provocaba el proceso de descongelación en este tema. Siguiendo los principios establecidos en la «Constitución sobre la Sagrada Liturgia», n. 55, la nueva *Ordenación general del Misal Romano*, antes de reglamentar con detalle los casos de aplicación de esta nueva (y más antigua) praxis de la Iglesia, la justifica con estas razones:

> «La comunión tiene mucho más sentido de signo cuando se hace bajo las dos especies. Ya que en esa forma es donde más perfectamente se manifiesta el signo del banquete eucarístico, y se expresa más claramente la voluntad con que se ratifica en la sangre del Señor el nuevo y eterno pacto, y se ve mejor la relación entre el banquete eucarístico y el banquete escatológico en el reino del Padre»[78].

De este modo se ha dado fin a un largo contencioso en la historia de la Iglesia, y respuesta, ade-

[75] B. Neunheuser, *L'eucharistie au Moyen Age et à l'époque moderne*, París 1966, 107.

[76] J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 245.

[77] D. 929-937; H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*, IV/I, Pamplona 1981, 336 ss; B. Neunheuser, *L'eucharistie au Moyen Age et à l'époque moderne*, París 1966, 123-125.

[78] *Nuevas normas de la Misa. Ordenación general del Misal Romano*, n. 240, Madrid 1969, 222-225.

más, a las exigencias internas del mismo signo eucarístico. Con la aplicación generosa de esta nueva ordenación litúrgica, la eucaristía como «fracción del pan» (esto es, entendida como comunión bajo la especie única de pan) puede ser el símbolo de la transfiguración de lo *cotidiano*, mientras que la celebración bajo las dos especies, con la presencia del vino, puede significar y subrayar los tiempos particularmente *festivos* de la comunidad cristiana.

8. El signo del pan y del vino en la problemática «culto-cultura»

La celebración eucarística consiste esencialmente en una comida, en un banquete ritual. La comida y la bebida utilizadas en este banquete son el pan y el vino, productos cuya fabricación y consumo no son de ningún modo universales. Ahora bien, la tarea de inculturación de la Iglesia en los nuevos países de misión se enfrenta con esta cuestión fundamental: la eucaristía ¿debe celebrarse en todas las culturas con pan y vino, porque así celebró Jesús en la ocasión de la última cena, o la *universalidad* de su mediación salvífica debería ser subrayada con la utilización de la comida y bebida *particular de cada cultura*? Si la plegaria eucarística ya no se hace en latín, sino que se proclama en todas las lenguas de la tierra, ¿no deberá aplicarse el mismo principio a la materia del banquete eucarístico?

a) *Proposiciones de sustitución*

Diversas voces, sobre todo en Africa, se muestran partidarias de la sustitución o, al menos, exigen un planteamiento abierto de esta cuestión. Es precisamente en la práctica litúrgico-sacramental donde las Iglesias africanas sufren más claramente sus lazos de dependencia, ya que se ven obligadas a importar numerosos materiales litúrgicos desde países extranjeros: libros, cálices, ornamentos, aceite, incienso, y hasta el pan y el vino.

Como afirma Sibde Semporé, profesor nativo del Alto Volta, estos productos, el pan y el vino, siguen siendo «alimentos de blancos» y asimilados; alimentos fundamentalmente extraños a la cultura africana. No son, pues, en Africa símbolos neutros: sitúan en una clase a quienes los usan como base de su alimentación diaria, y pueden simbolizar la dependencia respecto a la cultura mediterránea y el compromiso tácito con la minoría de privilegiados que tienen hoy, en Africa, la posibilidad de consumir habitualmente esos productos [79]. En la misma dirección se expresaba Mons. Sanon, obispo de Bobo-Dioulasso (Alto Volta), en el symposium preparatorio del congreso eucarístico de Lourdes (julio 1981):

> «El acto ritual de la eucaristía utiliza la palabra *buru*, el pan venido de fuera, pan de otra economía de tipo monetario, pan de los días de fiesta para los niños y no nuestro alimento habitual... Frutos de otra tierra y sobre todo de otra cultura, el pan y el vino como elementos materiales no son capaces de interpelar de la misma manera a un comensal de mi comunidad eucarística: aunque universalizables, estas materias no son de hecho universales y encuentran entre nosotros materias concurrentes y símbolos equivalentes» [80].

Y aquí surgen una serie de preguntas: el pan de trigo y el vino de la vid son una determinación de la ordenación eclesiástica, pero ¿alcanzan también al dato dogmático? La Iglesia ha proclamado de sí misma que no está ligada a ninguna cultura (cf. CL, GS, etc.); en consecuencia, tampoco a la cultura del trigo y de la vid. El protagonismo cada vez mayor en la Iglesia de los pueblos asiáticos y africanos, ajenos a esa cultura, ¿no debería provocar un replantea-

---

[79] S. Semporé, *Las Iglesias de Africa entre el pasado y su futuro:* Concilium 126 (1977) 325. Ver también R. Louneau, *Une eucharistie sans pain ni vin:* Spiritus 48 (1972) 3-11; R. Jaouen, *L'Eucharistie du mil*, París, Karthala 1995.

[80] A. Sanon, *Dimensions anthropologiques de l'eucharistie*: Doc. Cat., n. 1813 (9 agosto 1981) 722. Jean-Marc Ela abre la introducción a su libro *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, París 1980, haciendo una reflexión sobre la «paradoja de la eucaristía tal como es celebrada en las comunidades cristianas de Africa» (p. 9) ; «la eucaristía es en la vida de la Iglesia el lugar de nuestra alienación cotidiana» (p. 12); «en Africa, la práctica actual de la eucaristía pone en evidencia una crisis de identidad vivida en la dependencia efectiva» (p. 14) : «aunque el evangelio no autorice ningún imperialismo, la Iglesia de Africa no escapa a la dominación hasta en la eucaristía donde los creyentes celebran la liberación del hombre en Jesucristo. Ella tiene poco en cuenta el lenguaje de nuestros pueblos, de su trabajo y de sus símbolos» (p. 15).

miento abierto de esa cuestión y una diversificación legítima de esta ordenación eclesiástica? En definitiva, ¿se trata de la *materia* del pan y el vino, o de *su simbolismo?* He aquí unas interpelantes consideraciones de Lucien Deiss sobre el tema:

«¿Qué solución es la más cercana al evangelio? El, el Señor de la libertad que rompió las cadenas del formalismo antiguo, ¿habrá querido imponer para el sacramento de su amor tales trabas en forma de rúbrica? El defensor de los pobres, ¿habrá deseado para el festín de los humildes un alimento y una bebida de ricos, que son transportados a la Guayana no en nombre del evangelio, sino exclusivamente gracias a «Air France»? Finalmente, ¿cuál de las soluciones prosigue más en profundidad el movimiento de la encarnación? Jesús tomó el pan porque vivía en Israel y se había encarnado en la vida de su pueblo. Proseguir ese movimiento, encarnar a la Iglesia en un pueblo, es asumir lo que le sirve de pan y de vino, lo que constituye el *fruto de la tierra* y el *trabajo de los hombres*»[81].

b) Conexión histórica con Jesús de Nazaret

Pero no todas las voces, ni siquiera en Africa, abogan por este planteamiento de sustitución del pan y el vino, y de búsqueda de símbolos equivalentes en la cultura propia. El exegeta Pierre Grelot ha planteado explícitamente la cuestión y defiende con energía la posición contraria.

Como lo demuestra la presencia del relato de la última cena en el centro mismo de la eucaristía, es esencial a la celebración comportar una profesión de fe en la encarnación de Jesús, para que el Cristo glorioso no se convierta en un personaje mitológico. Ahora bien, esta profesión de fe no se realiza únicamente con las palabras, o con los gestos de comer y beber (que son absolutamente universales), sino también con la utilización *del pan y del vino* que Jesús empleó en su última cena.

Jesús, en efecto, no era europeo, ni chino, ni indio, ni africano, ni australiano. Era un *judío,* particularizado hasta en su alimento y en su bebida por las costumbres culturales del medio judío. La utilización de las mismas materias y los mismos gestos no ha tenido jamás otra significación –afirma P. Grelot– que la profesión de fe en la *judaicidad de Jesús.* Expresado en otros términos, tenemos aquí una profesión de la *práctica,* gestual, material, en la realidad de la encarnación, indispensable para reconocer el verdadero sentido de la resurrección del Señor.

En definitiva, creer en la encarnación es creer también en el carácter *extranjero* del mediador de la salvación, un judío de Galilea. La cultura a la que está unida la cena del Señor, extraña para muchos pueblos, está ligada al carácter *particular* de la cultura que él ha asumido para alcanzar la *universalidad* del género humano y de la historia. Es una de las paradojas de la encarnación. Las reglamentaciones eclesiásticas –añade Grelot– no han recurrido explícitamente a estas motivaciones, pero han actuado como por instinto, en función de la tradición existente[82]. Un planteamiento menos radical y más dialogante sobre el tema encontramos en estas palabras de Xavier Léon-Dufour:

«Es cierto que el pan y el vino como tales proceden de una civilización determinada. Pero pretender

[81] Citado por A. Fermet, *La eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús,* Santander 1980, 53-54. Ch. Duquoc anota por su parte: «Desdeñando el signo simbólico de la comida, lugar humano por excelencia de la festividad, como anuncio de comunión en el cuerpo de Cristo, la Iglesia hasta el presente ha preferido la materia del pan y del vino, imponiendo así a numerosos pueblos un alimento mediterráneo que tiene poco que ver con la simbólica subyacente de la comida. Tampoco aquí cuentan las necesidades de la comunidad, la determinación en última instancia no es el deseo evangélico, sino la materialidad. Yo siempre he encontrado inquietante que la Iglesia, que nos hace leer la carta a los Romanos sobre la liberación respecto de la ley, no se aplique a sí misma la palabra de Jesús: "El sábado se ha hecho para el hombre"»: *Théologie de l'Eglise et crise du ministère:* Etudes (enero 1979) 107.

[82] P. Grelot, *Le repas seigneurial (1 Cor 11,20),* en la obra *Pâque du Christ, Mystère de salut,* París 1982, 232-234; en la misma línea A. G. Martimort: La Maison-Dieu 160 (1984) 7, y también el autor africano, misionero del Tchad, D. Nothomb, *Une Eucharistie sans pain ni vin? Eléments de réflexion pour un problème pastoral:* Nouvelle Revue Théologique (marzo-abril 1983) 69-79, aunque la argumentación de este último autor nos parezca bastante endeble en su conjunto.

suprimirlos y ver en ellos simplemente su sentido de alimento cotidiano y festivo es correr el peligro de privar a la celebración de toda conexión histórica con Jesús de Nazaret. De todos modos, ¿es la utilización del pan y del vino la única manera de mantener este enraizamiento en la historia pasada? Puesto que lo esencial se encuentra en el plano de lo simbólico, se puede plantear la pregunta. Dejo la respuesta a los liturgistas contemporáneos» [83].

[83] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, 364.

La cuestión no está aún madura, aunque sí en movimiento [84]. Para terminar podemos anotar cómo ambas posiciones tratan de subrayar el lado *encarnatorio* del misterio cristiano, aunque desde ópticas distintas: unos insisten en la profesión de fe en la encarnación de Jesús, los otros en la lógica de encarnación de la Iglesia de hoy, como prolongación actualizada del misterio de la encarnación.

[84] «En ciertas regiones del mundo en las que el pan y el vino no pueden obtenerse fácilmente se cree a veces que el alimento y la bebida locales son más apropiados para enraizar la eucaristía en la vida cotidiana. Es necesario estudiar más la cuestión de saber qué aspectos de la última cena son intocables en razón de la institución de Jesús y qué aspectos pueden depender de la competencia y decisión de la Iglesia: Comentario al n. 28 del documento sobre la eucaristía (BEM, documento de Lima 1982): Cuadernos Phase 15, 40.

4

Eucaristía

Como más arriba ya quedó anotado, en todo el nuevo testamento no se encuentra la palabra *eucaristía* en el sentido, hoy tan familiar para nosotros, de designar el acto central de nuestro culto; pero ya a partir del siglo II encontramos con certeza este nuevo uso del término en Ignacio de Antioquía y en Justino. Muy pronto se amplía la significación del vocablo hasta llegar a designar esta triple realidad:

– La plegaria de alabanza y acción de gracias sobre los dones.

– La celebración litúrgica en su conjunto.

– El pan y el vino consagrados, «eucaristizados».

Los cuatro relatos neotestamentarios traducen con los verbos *eulogein* y *eucharistein* la plegaria dicha por Jesús en la última cena; los mismos términos se repiten también en la narración de la multiplicación de los panes. Nuestro primer propósito en este capítulo es el estudio genético de lo que constituye la célula fundamental de nuestro culto cristiano: la *plegaria eucarística*. Y para comprender la estructura y los valores internos de nuestra oración eucarística, es preciso remontarnos hasta las raíces judías e intentar buscar sus antecedentes directos en la tradición oracional o eucológica del pueblo de Israel. Luego estudiaremos las plegarias propiamente cristianas desde sus orígenes hasta la actualidad. Trataremos, por fin, de iluminar el carácter eucarístico del conjunto de la liturgia cristiana; más aún, de la existencia cristiana en su totalidad[1].

En estas últimas décadas se ha desarrollado un amplio trabajo interdisciplinar acerca de la plegaria eucarística; en él han intervenido la exégesis bíblica tanto del antiguo como del nuevo testamento, las investigaciones históricas sobre el judaísmo y sobre el cristianismo primitivo y los estudios de liturgia judía y cristiana, entre otras disciplinas. Estas investigaciones han tenido como foco central la conexión entre el acto esencial del culto cristiano y la tradición judía, muy particularmente en las oraciones de la mesa y en la liturgia sinagogal. La investigación ha intentado precisar la relación de la plegaria eucarística con la *berakah* o bendición judía, identificada en un principio como unidad estructural de la eucología judía.

En nuestros días se ha llegado a un amplio consenso acerca de la influencia innegable de la tradición judía sobre la plegaria cristiana. Asunto mucho más difícil y delicado, de lo que se creía hace algunos decenios, resulta precisar más en concreto cuál de las formas de oración judía es la clave y la raíz directa de nuestra oración eucarística[2]. De todos mo-

[1] Acerca del tercer aspecto, o sea, los elementos *eucaristizados* hablaremos en el cap. 6.

[2] T. J. Talley, *Structures des anaphores anciennes et modernes:* La Maison-Dieu 191 (1992) 16; J. M. Sánchez Caro, *Bendición y eucaristía. Veinticinco años de estudios sobre el gé-*

dos, antes de trazar el arco evolutivo que se extiende desde las raíces judías hasta la eucaristía cristiana, es importante captar el movimiento interno, la actitud religiosa subyacente en la eucología judía, madre de la eucaristía cristiana[3].

1. Asombro, miedo, admiración. El primado de la alabanza

El estilo de orar característico de Israel, según J. P. Audet, deriva directamente de las fuentes primarias de la religión en cuanto tal. El autor parte del convencimiento de que la religión es un fenómeno específicamente humano; coexiste al igual que el lenguaje, la herramienta, el pensamiento y la tradición, como un elemento humano permanente a todo lo largo del fenómeno humano[4].

Ahora bien, el fenómeno religioso en su totalidad concreta es transportado simultáneamente, a través del tiempo y del espacio, por *tres corrientes de conciencia:* el asombro, el miedo y la admiración, que no sólo hacen del hombre un ser religioso, sino un ser simplemente humano. El fenómeno religioso recorre, en toda su extensión, el curso del asombro, del miedo y de la admiración, desde el silencio preverbal del inconsciente hasta el silencio transverbal de la adoración, pasando por esa zona intermedia donde se encuentran la obligación y la prohibición, pero también el rito, la oración y la alabanza. El origen y desarrollo del fenómeno religioso depende, también en nuestros días, del concurso, de la *sinergía* de estas tres corrientes de conciencia.

a) Asombro

En el mundo de lo habitual, lo regular, lo familiar, aparece de pronto lo inesperado, lo insólito, lo extraño. «Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido» (E. Canetti). Aquel medio ambiente primordial, que constituye como el suelo básico para definir en primera instancia la condición humana, es completada por una cierta dosis de elementos inesperados, insólitos, extraños. De este modo, el asombro señala a la conciencia individual y colectiva la «otreidad», instalada en el interior de la misma condición humana. En esta percepción inicial de la «otreidad», adquirida al impacto del asombro, nos hallamos ante la misma base de la estructura dinámica del fenómeno religioso.

> «Hay maneras de contemplar el mundo que nos pueden abrir a una actitud religiosa y en esa medida nos pueden encaminar hacia una posible revelación de Dios... El simple *asombro originario* nos dispone para lo gratuito e imprevisible... el *asombro radical* ante el mundo nos coloca frente al misterio, al ámbito que entrevemos próximo a su divinidad, a su revelación... El mundo "ordinario" no tiene nada de tal, ni de obvio, evidente, "natural" o consabido; estas expresiones y similares no son más que la costra con que el lenguaje "ordinario" recubre la esencial extraordinariedad del mundo»[5].

---

nero literario de la plegaria eucarística: Salmanticensis XXX/2 (mayo-agosto 1983) 123-147. La *berakah* era una forma de la oración judía en el siglo I, pero no era la única forma y además no había un modelo único de *berakah*: P. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church*, Londres 1981, 11-16; *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, París 1995, 28-29.

[3] Como reconoce el propio T. J. Talley, los tres verbos *eulogein, exomologéomai* y *eucharistein* (bendecir, confesar y dar gracias), de los que hablaremos en el desarrollo de este capítulo, no pueden tomarse como sinónimos, pero es exacto decir que los tres pertenecen al género de la alabanza: *De la «berakah» à l'Eucharistie. Une question à réexaminer*: LMD 125 (1976) 13.

[4] Condensamos brevemente el extenso trabajo de J. P. Audet, *Fe y expresión cultual,* en la obra dirigida por J. P. Jossua, Y. Congar, *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 385-437.

[5] M. Olasagasti, *Estado de la cuestión de Dios,* Madrid 1976, 56-57. «Tanto en el terreno práctico como en el teórico, la vida humana adquiere la mayor parte de su riqueza a partir de su capacidad para el éxtasis. No me refiero exclusivamente a las llamadas experiencias místicas, sino, en general, a toda experiencia que se sale de la realidad que forma la vida cotidiana, a toda apertura al misterio que nos rodea por todas partes. Una antropología filosófica digna de este nombre tendrá que recobrar la percepción de estas experiencias, con lo que reconquistará la dimensión metafísica»: P. Berger, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona 1975, 135.

b) Miedo

Bajo su influjo pueden manifestarse dos posibles percepciones de ese mundo de lo «otro». La *primera* nos induce a ver en lo «otro» un poder intruso y, por tanto, amenazador y temible para la condición humana. El hombre intenta alejarlo construyendo un muro de separación detrás del cual podrá resguardar lo habitual, lo regular, lo familiar, que define en principio su condición humana. Surge entonces lo *impuro*, el *tabú*; surgen las prohibiciones para defenderse y quedar al abrigo de esa amenaza intrusiva de lo «otro».

La *segunda* percepción considera que ese poder intruso de la «otreidad» puede convertirse en una fuerza que el hombre puede dominar y encauzar en propio beneficio. Lo «otro» se concibe como algo *mágico:* de aquí las técnicas y fórmulas de manipulación destinadas a forzar el poder de lo «otro», a favor de la seguridad que necesita la condición humana.

c) Admiración

«A tal dios, tal oración». Una de las leyes profundas que rigen el desarrollo histórico del fenómeno religioso es, en efecto, la correlación entre la percepción de lo divino y su expresión a nivel cultual. Por consiguiente:

> «Toda modificación un poco importante operada en el equilibrio de la expresión cultual, a la larga refluye inexorablemente sobre la percepción de lo divino para introducir en ella una modificación correlativa del mismo sentido y del mismo alcance. Y lo mismo vale tratándose del proceso inverso, a saber: toda modificación operada en el concepto de lo divino, que se ha forjado una fe determinada, pugnará por traducirse tarde o temprano en una modificación correspondiente del modelo propuesto a la expresión cultual de esa misma fe»[6].

Lo que distingue al hombre en el mundo de la vida, mucho más que el asombro y el miedo que también se dan en los animales, al menos entre las especies superiores, es la admiración. El hombre es el único viviente capaz de admirar todo cuanto le rodea. La admiración interpersonal entre el hombre y la mujer en el impulso primario del amor parece ser la raíz biológica de la admiración en el hombre. Así se presenta la admiración como uno de los valores más humanos del hombre.

Ahora bien, las prohibiciones inspiradas por lo *impuro* y las manipulaciones provocadas por lo *mágico* contribuyen a replegar al hombre sobre sí mismo: son esencialmente *antropocéntricas*. Por el contrario, el altruismo y la gratitud son intrínsecos a la percepción de lo divino por medio de la admiración. Tenemos aquí la célula madre de la expresión cultual.

El *miedo* conduce al utilitarismo y a la coacción. El predominio del *miedo* en la conciencia religiosa introduce automáticamente elementos de necesidad, de *obligación*, de deber en el plano de la expresión cultual. Por el contrario, cuando en la conciencia religiosa predomina el sentido de la *admiración*, la expresión cultual pasa al régimen de la *invitación*. Dentro del fenómeno humano, la corriente de conciencia que más favorece el clima de libertad no es el temor, sino la admiración.

El equilibrio entre el *miedo* y la *admiración* es un factor de gran relieve en el interior de una religión determinada: el predominio del temor en la idea de lo divino provoca correlativamente el predominio de la petición, de la expiación, de la propiciación. En cambio, el predominio de la admiración en la percepción de la realidad divina produce el primado de la alabanza, y entonces quedan relegadas a un segundo plano las prácticas de petición, propiciación y expiación. Pues bien:

> «Entre todos los grupos humanos fue Israel el primero que llegó de hecho hasta el último límite a que era posible llegar en esa dirección; y en él acabó por fijarse establemente al cabo y a pesar de largas vacilaciones. No hubo en la antigüedad precristiana ningún grupo humano que aventajase a Israel en admirar a su Dios de una manera tan perseverante ni en enfocar con tanta audacia el conjunto de su culto hacia la *primacía de la alabanza*, por encima de los intereses de la propiciación, de la plegaria y de la expiación»[7].

---

[6] J. P. Audet, *Fe y expresión cultual*, 433.

[7] J. P. Audet, *Fe y expresión cultual*, 415. «En presencia de

Los sentimientos fundamentales que inspiraron la *eucología judía,* y caracterizan en su raíz a la *eucaristía cristiana* son la admiración y el gozo. Estos dos sentimientos están en conexión directa e inmediata con la percepción de la grandeza y hermosura de Dios, incorporada a la fe.

2. Antecedentes judíos de la plegaria eucarística

a) La berakah

Para J. P. Audet y otros muchos predecesores y seguidores suyos[8], esta forma oracional y cultual de Israel es la unidad estructural de la eucología judía y está en el origen del proceso que llevará hasta la plegaria eucarística cristiana. *Berakah* significa «bendición» y es un género o forma literario-religiosa específica, cuyo nacimiento hay que situar fuera de la liturgia. Se pueden distinguir:

- *La bendición breve o espontánea*

Es la que sube del corazón a los labios de modo espontáneo ante cualquier acontecimiento de la vida en que se reconoce la actuación salvadora de Dios. Los dos ejemplos más antiguos conservados en la Biblia son: Gn 24,26-27 (criado de Abrahán) y Ex 18,9-11 (el episodio de Jetró)[9]. Desde el punto de



---

lo divino, los hombres de la Biblia desarrollaron un sentido muy agudo de la distancia entre él y ellos. él es el totalmente otro. En este sentido, el *temor de Dios* es una reacción perfectamente normal y sana. Es precisamente el *sentido del misterio* de Dios, el respeto con que se toma en serio su misterio, la adoración. Está lejos de crear las angustias que acompañan al miedo. Por el contrario, es fuente de bendición y de felicidad: «Dichoso quien teme al Señor» (Sal 112,1; 128,1): J. P. Prévost, *Diccionario de los salmos* (Cuadernos bíblicos 71), Estella 1991, 52.

[8] Entre los predecesores hay que mencionar a I. Elbogen, *Der Judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Francfort M. 1931, 4; F. Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments,* Londres 1928, 59 ss.

[9] Ver también Jue 5,1-32 (canto de Débora); Jud 13,17-26; Tob 3,11-15; Dn 3,26 ss.

vista formal, la bendición comprende dos elementos: en primer lugar, una *exclamación*: «Bendito sea Yavé»; después el *motivo* de esta explosión de sentimiento, que va habitualmente en una proposición relativa: «que no ha retirado su favor y su lealtad...» (Gn 24,27); «que os ha librado de la mano de los egipcios...» (Ex 18,10).

La bendición, como aparece en estos ejemplos, es ante todo un grito de *admiración* ante la maravilla del *signo* realizado. La admiración no va sin la compañía del agradecimiento, de la *gratitud.* Pero ésta no busca manifestarse aisladamente, por una expresión directa; con una gran sobriedad, la gratitud está dentro de la bendición y reviste literariamente la forma exclamativa. El agradecimiento va recubierto por la alabanza que nace espontáneamente de la *admiración* ante lo *maravilloso* [10].

En el segundo ejemplo (Ex 18,9-11), la bendición va unida significativamente a una especie de confesión de fe: «Ahora reconozco que Yavé es más grande que todos los dioses». Aquí se muestra una de las asociaciones de ideas más importantes a retener si queremos comprender el desarrollo ulterior de la bendición. Inspirada por una admiración y un gozo, a menudo teñidos de gratitud, ante los *mirabilia Dei,* las grandezas de Dios, la bendición comportaba, en la conciencia de la tradición judía, una cierta proclamación del nombre de Dios.

- *La forma larga o la gran bendición cultual*

Es en realidad un desarrollo de la bendición espontánea. Nos referimos ahora a las bendiciones más desarrolladas, pronunciadas por el rey o el sacerdote, presidiendo la asamblea del pueblo y en un marco cultual (con sacrificio, fiesta y cantos): podemos citar, por ejemplo, a David en 1 Cr 16,4-36; a Salomón en 1 Re 8 o a Esdras en Neh 8-9. Cuando la bendición se desprende de toda circunstancia particular para entrar dentro del ritmo regular del culto, los dos elementos literarios básicos de la *berakah* van a adquirir una mayor explicitación:

– La bendición propiamente dicha, o *bendición inicial,* tiende a convertirse en un invitatorio, en llamada entusiasta a la alabanza divina.

– El segundo elemento, o sea, el *motivo* inmediato de la bendición, que podríamos llamar la «anámnesis» o recuerdo de las maravillas de Dios desarrolla ahora lo «maravilloso» universal y colectivo; hace un repaso de la obra de la *creación* y, por otra parte, los beneficios realizados por Dios en la *historia* singular del pueblo de Israel.

– No pocas veces la alabanza, con la expresión «y ahora» (Neh 9,32), desemboca en *súplica,* en petición. La fidelidad y el favor de Dios en el pasado son considerados como una garantía de esperanza que se extiende del presente hacia el futuro.

– Por fin, la *berakah* vuelve a la bendición inicial, en forma de inclusión o *doxología,* a menudo matizada según el tema dominante de la anámnesis [11].

He aquí, pues, en sus rasgos esenciales, la bendición judía, admirablemente adaptada para traducir el fondo de una religión que, como ninguna otra en la antigüedad, se ha revelado sensible a los valores primordiales de la admiración y la alabanza. La bendición, en efecto, forma parte de la piedad judía más específica, que nunca considera a Dios en abstracto, sino en relación con un hecho determinante:

[10] «No es la misma cosa, en efecto, una conciencia religiosa dominada por la admiración y la alabanza, y una conciencia religiosa dominada por el aprecio y el agradecimiento. Allí donde domina la admiración, está la salida de sí y, en el límite, el movimiento hacia el otro tal cual es en sí mismo. Allí donde domina la gratitud es, por el contrario, por necesidad, la preocupación de sí y, en definitiva, el aprecio del otro por el beneficio que él puede aportar... La "bendición", verdadera cima de la expresión cultual en la antigüedad judía, nos invita a elegir sin ambigüedad el primado de la admiración»: J. P. Audet, *Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie. «Nova et vetera»:* Ephemerides Liturgicae 80 (1966) 367.

[11] Se pueden citar como ejemplos de esta «gran bendición cultual» en la Biblia: 1 Cr 16,4-38; 1 Re 8; Sal 105,1-15; 96; 106; 118; 135-136; 144-145; Neh 9,5-37; Eclo 51,1-12. Para el desarrollo de este tema: J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«eucharistie» chrétienne:* Revue biblique 65 (1958) 371-399; *La Didaché. Instructions des Apôtres,* París 1958, 372-433; *Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie. «Nova et vetera»:* Ephemerides Liturgicae 80 (1966) 353-385.

la alianza de Yavé con su pueblo. Por eso la *berakah* tiene como característica esencial ser una respuesta a la revelación de Dios, a la palabra de Dios. La *berakah* es la expresión acabada del conocimiento de Dios en el corazón del pueblo, la respuesta a esa revelación única del pueblo único entre todos los pueblos de la tierra (Am 3,2)[12].

Los dos tipos de bendición que hemos anotado, tanto la bendición espontánea y breve como la cultual y más desarrollada, van tejiendo la vida total del fiel israelita. Las *breves* están destinadas a acompañar cada una de las acciones del judío piadoso, desde que se levanta al amanecer hasta que se acuesta por la noche. El conjunto de las *cien bendiciones*, pequeñas *berakoth*, cuyo número simbólico gustaban comentar los rabinos, contribuía a hacer de la vida entera del fiel israelita un acto constantemente renovado de la presencia de Dios en todas las cosas:

– Bendito eres, Señor, tú que levantas a los humildes.

– Bendito eres, Señor, tú que abres los ojos de los ciegos.

– Bendito eres, Señor, tú que vistes a los que están desnudos...

Y a todo lo largo de la jornada diaria, cada objeto y cada ser traerá el recuerdo, la admiración y la alabanza de Dios y de su palabra de amor, que creó todas las cosas para bien de los suyos. En tiempos de Cristo, esta oración de bendición estaba muy arraigada en el pueblo de Israel. Además de las famosas «18 bendiciones» (*Semoneh Esreh*), se fueron recopilando otras muchas en el tratado llamado *berakoth* (bendiciones).

La tradición evangélica nos ha conservado un ejemplo de bendición espontánea en los labios de Jesús: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños» (Mt 11,25 = Lc 10,21). Se advierte claramente el doble componente interno de la *berakah:* la explosión de gozo, admiración y reconocimiento (cf. Lc 10,21), y el motivo de esa bendición, los efectos de la acción del propio Jesús que anuncia la buena nueva a los más «pequeños»[13].

b) La birkat ha-mazon

En las investigaciones modernas acerca de la bendición judía en su relación con la eucaristía cristiana hay todavía, como ya se ha dicho, multitud de aspectos discutidos y filones que reclaman una ulterior exploración. Los estudios de J. P. Audet no sólo recibieron una favorable acogida, sino que produjeron una verdadera fascinación en muchos expertos de la liturgia cristiana primitiva, y desencadenaron multitud de estudios, a todos los niveles, acerca de la plegaria eucarística[14]. Recibieron, no obstante, importantes puntualizaciones críticas en los años siguientes.

[12] Los salmos, en toda su extensión y variedad, pueden ser contemplados como una gran *berakah.* Son como el suelo primigenio donde hunden sus raíces tanto las bendiciones judías como la eucaristía cristiana. En los salmos, el esquema interno de la *berakah* aparece casi siempre subyacente, sin destacarse explícitamente; se encuentra «como un cristal en formación en su agua madre, invisible todavía a la mirada superficial, pero dispuesto a precipitar toda su sustancia en una forma que ésta exige»: L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona 1969, 55.

[13] En el NT aparecen otros ejemplos de oración bendicional cristiana: el «Magnificat» (Lc 1,46-55), el «Benedictus» (Lc 1,68-79), el «Nunc dimittis» (Lc 2,29-32); también en algunas cartas paulinas, como el arranque de Ef 1: «Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo porque nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales».

[14] Entre los autores que acogieron los planteamientos de J. P. Audet acerca de la *berakah*, pueden citarse B. Fraigneu-Julien, J. Guillet, K. Hruby, L. Maldonado, entre otros. Louis Bouyer, por su parte, aunque muestre algunas reticencias más concretas acerca de las características de la *berakah*, aceptará los principios generales de Audet como clave de su interpretación de la plegaria eucarística, ampliando además el campo de todas las plegarias bendicionales de la liturgia judía, tanto en la sinagoga como en los ritos de mesa. Pero, como le criticará L. Ligier, las comparaciones que establece entre las *berakoth* judías y las plegarias eucarísticas cristianas serán más bien temáticas que formales, sin tener en cuenta el contexto litúrgico concreto en que se encuentran: *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona 1969, 43-102. Ver J. M. Sánchez Caro, *Bendición y eucaristía. Veinticinco años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística*: Salmanticensis XXX/2 (mayo-agosto 1983) 128.

El año 1964, en su tesis doctoral sobre «los verbos de alabanza en las antiguas anáforas griegas», Robert Ledogar analiza los verbos *eulogein* y *eucharistein* también en el campo bíblico y critica la tesis de Audet que consideraba ambos verbos como sinónimos que traducían la *berakah* judía; añadía que era difícil identificar este género literario, y que el tema estaba necesitado de estudios más amplios y profundos [15]. El año 1965, H. Cazelles presenta una interpretación muy diferente del término *eucharistein* a partir de un estudio terminológico en el AT. El vocablo correspondiente a eucaristía no sería la *berakah*, sino la *todah*; este término hebreo tiene una clara connotación sacrificial en el AT, sobre todo por su conexión con los sacrificios de comunión (*selamim)* que consisten fundamentalmente en una comida ante Dios [16].

En un importante artículo de síntesis, L. Ligier aporta dos datos particularmente interesantes; en primer lugar, propone la estructura tripartita completa y el conjunto de la *birkat ha-mazon* de los tiempos de Jesús como el posible modelo originario de ciertas plegarias eucarísticas cristianas. En segundo lugar, añade el dato de que algunas series de bendiciones admiten en ciertas festividades «embolismos» diversos: esto explicaría la introducción del relato institucional en la estructura interna de algunas plegarias eucarísticas [17].

Algunos años más tarde, T. J. Talley expresa, como Ligier, su desacuerdo profundo con la posición de Audet, porque éste concentra toda su atención sobre la estructura interna de una sola *berakah* artificial, y pierde así de vista las relaciones de las *berakoth* entre ellas [18]. Siguiendo la línea trazada ya por Gregory Dix [19], para el conjunto de estos autores no es la *berakah* en general el ascendente principal de nuestra plegaria eucarística, sino la acción de gracias después de la cena o *birkat ha-mazon*. Y como dice el propio Talley:

> «La enseñanza más sugerente a retirar del estudio de la *birkat-ha mazon* es el modelo bendición-acción de gracias-súplica, un modelo completamente diferente de bendición-anámnesis-doxología que Audet ha visto en su única *berakah* ideal» [20].

Como ya se sabe, toda comida judía iba acompañada de bendiciones, pero éstas adquirían todo su relieve en las comidas de fiestas. Esta liturgia familiar debió tener tanta importancia como el mismo servicio de la sinagoga para mantener el espíritu religioso del pueblo de Israel. El ritual de la comida, sobre todo cuando se celebraba en familia el inicio del *sabbat*, o las fiestas de cierta solemnidad, seguía el siguiente esquema:

– lavatorio de las manos;

– una primera copa de vino que bebía cada uno que llegaba diciendo esta breve bendición: «Bendito seas, Señor Dios nuestro, rey de los siglos, que nos das este fruto de la vid» (cf. Lc 22,17-18);

– comienzo oficial de la comida con la *fracción del pan* hecha por el padre de familia o el presidente de la comunidad, y su distribución a todos los comensales, que va acompañada de esta bendición:

[15] R. Ledogar, *Acknowledgment: Praise Verbs in the Early Greek Anaphoras*, Roma 1968.

[16] H. Cazelles, *L'Anaphore et l'Ancien Testament*, en *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, I, París 1970, 11-21. En un estudio posterior vuelve a reafirmar su postura, y explica el progresivo predominio de *eucharistein* sobre *eulogein* en los textos del NT en base a una progresiva conciencia del contenido sacrificial de la eucaristía: *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament*: LMD 123 (1975) 7-28.

[17] L. Ligier, *Les origines de la prière eucharistique:* Questions Liturgiques 53 (1972) 181-202.

[18] T. J. Talley dice en una frase gráfica que sería lo mismo que «explicar una misa gelasiana por la estructura interna de una sola colecta»: *De la «berakah» à l'Eucharistie: une question à réexaminer:* La Maison-Dieu 125 (1976) 15; ver también del mismo autor: *Structures des anaphores anciennes et modernes:* La Maison-Dieu 191 (1992) 15-43.

[19] G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres 1945, 52-53; de este grupo de oraciones escribió L. Finkelstein: «En el culto litúrgico de la familia judía, la *birkat ha-mazon* ocupa la misma plaza central que la *amidah* en la liturgia de la sinagoga. Conjuntamente, estas plegarias ayudaron a permitir la continuación de una plena vida judía después de la destrucción de Jerusalén»: *The Birkat ha-Mazon:* Jewish Quarterly Review 19 (1928-1929) 212.

[20] T. J. Talley, *De la «berakah» à l'Eucharistie. Une question à réexaminer*: La Maison-Dieu 125 (1976) 21.

«Bendito seas, Señor, Dios nuestro, rey de los siglos, que haces producir pan a la tierra»;

– todos comen y beben;

– después de la cena (y previo un nuevo lavatorio de las manos) se sitúa la solemne acción de gracias, que consta de un invitatorio y la bendición propiamente dicha o *birkat ha-mazon* (acción de gracias después de la cena).

L. Finkelstein ha reconstruido la *birkat ha-mazon* usual en los tiempos de Cristo, esa venerable bendición hebrea que, en cuanto a lo esencial, hubo de ser pronunciada repetidas veces por Cristo, y sería el germen de la plegaria eucarística cristiana. Esta *birkat ha-mazon* es una oración tripartita, está compuesta por una bendición por el alimento; una acción de gracias por la tierra, por el país; y una súplica por la ciudad de Jerusalén. Un breve «ritornello» o *hatimah*[21] concluye cada pequeña unidad para mantener la plegaria dentro del «cantus firmus» de la bendición:

«1. Bendito seas tú, Señor, Dios nuestro,
rey del universo,
tú que alimentas al mundo entero
con bondad, gracia y misericordia.
Bendito seas tú, Señor, que alimentas a todos.

2. Te damos gracias, Señor, Dios nuestro,
porque nos has dado en herencia una tierra
buena y agradable,
la alianza, la ley, la vida y el alimento.
Por todas estas cosas, te damos gracias
y alabamos tu nombre por siempre.
Bendito seas tú, Señor, Dios nuestro,
por la tierra y el alimento.

3. Ten piedad, Señor, nuestro Dios,
de Israel, tu pueblo,
de Jerusalén, tu ciudad,
de tu templo y del lugar en que tú habitas,
de Sión, morada de tu reposo,
del santuario grande y santo donde tu nombre
es invocado,
y dígnate en nuestro tiempo restaurar en su lugar
el reino de la dinastía de David y reedificar pronto
Jerusalén.
Bendito seas tú, Señor, el que edifica Jerusalén»[22].

Esta reconstrucción de L. Finkelstein es evidentemente artificial. Estas tradiciones judías sólo han sido escritas a partir del siglo II, aunque sus indicaciones lógicamente se remontan hasta una antigüedad mayor. No debemos olvidar que se trata de una *tradición oral*. Los formularios se van transmitiendo bajo la forma de un esquema preciso, apoyado en una serie de expresiones-clave que se conocen de memoria. El esquema deja margen a una cierta libertad de creación o improvisación.

Esta movilidad en la expresión de la plegaria, estas adiciones y variantes no suponen, en la conciencia de los orantes, ningún deterioro a la fidelidad debida a lo que se ha recibido por tradición. Y cuando, por una serie de circunstancias, se ha hecho sentir la necesidad de fijar por escrito las plegarias, se ha recurrido al esquema fundamental y a las palabras clave que servían de apoyatura, más que a los detalles de una redacción literal.

c) La todah

La última tentativa, por ahora, en este tema de la plegaria eucarística, es la de Cesare Giraudo[23]. Este autor reconoce a J. P. Audet el mérito indiscutible de haber reclamado la atención de los investigadores sobre la necesidad de evitar una miope comprensión del agradecimiento en la Biblia, así como de haber subrayado la riqueza del sentimiento religioso bíblico, que al expresar el agradecimiento pro-

[21] Sobre la función de la *hatimah* ver las matizaciones de T. J. Talley: LMD 191 (1992) 18, nota 7 y p. 26.

[22] V. Martín Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy,* Madrid 1969, 69; T. J. Talley, *De la «berakah» à l'Eucharistie: une question à réexaminer*: La Maison-Dieu 125 (1976) 18; K. Hruby, *La Birkat ha-mazon,* en *Mélanges... B. Botte,* Mont-César, Lovaina 1972, 205-222; G. Rouwhorst, *Bénédiction, action de grâce, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaisme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques:* Questions Liturgiques 61 (1980) 211-240.

[23] C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: «todah» veterotestamentaria, «berakah» giudaica, «anáfora» cristiana* (Analecta biblica 92), Roma 1981.

yecta toda la atención sobre el Dios admirable, poniendo como en la sombra al orante y al don recibido[24]. Pero Giraudo, aceptando la dependencia de la anáfora cristiana respecto a la oración judía, expresa la necesidad de ampliar el horizonte de investigación. Afirma que la anáfora cristiana deriva de una fórmula de alianza, es una prolongación de la *todah* del antiguo testamento. Este género eucológico judío es también la raíz original de la *berakah* y de la *birkat ha-mazon*.

La *todah*, oración según la estructura y la dinámica de la alianza, es la plegaria que incluye una confesión tanto del propio pecado como de la grandeza de Dios. Comporta dos secciones (como arsis y tesis, prótasis y apódosis) que Giraudo denomina *anamnética* y *epiclética*. La primera parte, o también párrafo histórico, es una celebración «rememorativa» de la obra de Dios; muestra al mismo tiempo la fidelidad de Dios y la infidelidad del pueblo. Una segunda parte, o párrafo de súplica, mediante un discurso en imperativo, ruega a Dios que siga ayudando al pueblo como en el pasado. La transición de una sección a otra queda patente con frecuencia por medio de una partícula «y ahora» o expresión similar. El ejemplo más elocuente es la larga plegaria de Neh 9, que resumimos a continuación:

«Levantaos y bendecid al Señor, vuestro Dios...
Tú, Señor, eres el único. Tú hiciste los cielos.
Tú das vida a todas las cosas.
Tú, Señor, eres el Dios que elegiste a Abrahán.
Prometiste darle, a él y a su descendencia,
la tierra de los cananeos. Y como eres fiel,
has cumplido tu palabra.

Viste la aflicción
de nuestros antepasados en Egipto
y escuchaste su clamor
junto al Mar Rojo.
Les diste pan del cielo
para su hambre,
e hiciste salir agua de la roca
para su sed.
Pero nuestros antepasados
fueron soberbios,
y desoyeron tercamente tus mandatos.

Pero tú eres el Dios del perdón,
clemente y misericordioso,
lento a la ira y rico en amor;
por eso no los abandonaste.
En tu inmensa misericordia,
no los abandonaste en el desierto,
Durante cuarenta años
los sustentaste en el desierto,
y nada les faltó;
ni sus vestidos se gastaron,
ni se hincharon sus pies.
Pero en cuanto les dabas respiro,
volvían a las andadas y te ofendían.

Y ahora, oh Dios nuestro,
Dios grande, poderoso y terrible,
que eres misericordioso y fiel a la alianza,
no tengas en poco estos sufrimientos
que se han abatido sobre nosotros.
Ahora vivimos como esclavos
en la misma tierra
que diste a nuestros antepasados.
Ellos disponen a su antojo
de nuestras personas y nuestros ganados,
mientras la angustia nos oprime el corazón».

Según Giraudo, la anámnesis y la epíclesis, la alabanza y la súplica, dinámicamente relacionadas (la sección histórica funda la súplica; la epíclesis brota de la anámnesis), constituyen los dos polos necesarios y suficientes para completar la estructura esencial de esta unidad operativa, de este «género literario-religioso» que dará lugar, ya en la comunidad cristiana, a los modelos más antiguos de la plegaria eucarística. En esta oración bipartita, tanto la primera como la segunda parte pueden admitir un «embolismo», el añadido de un pasaje escriturístico que, en el caso de las anáforas, identifica Giraudo con el relato de la institución.

Giraudo denomina *todah* a una «oración en situación de emergencia». De este modo se introducen también en el área de la eucaristía los sentimientos básicos surgidos de la angustia, del dolor, del desconsuelo, de la infidelidad, del reconocimiento de las culpas. El término *todah* ofrece la ventaja de comportar esta doble connotación: confesional y celebrativa. Y aun cuando la plegaria surja como un grito o lamento en una situación de angustia

---

[24] C. Giraudo, *Ibíd.*, 264.

o de emergencia individual o colectiva, el pueblo dirige a Dios un canto de alabanza, recordando, narrando, bendiciendo y confesando la admirable fidelidad del autor de la alianza[25].

3. De la cena de Jesús a la anáfora de la Iglesia

El desarrollo de la celebración eucarística en los primeros tiempos, tal como hemos visto en el capítulo 2, conoce esta triple etapa o este triple esquema: Jesús celebra la cena durante un banquete enmarcado entre dos ritos, la fracción del pan al comienzo y el rito del cáliz de bendición al final de la cena; más tarde, la edad apostólica realizó una clarificación reuniendo estos dos ritos y colocándolos al final del banquete; por fin, la eucaristía se desvincula de todo banquete.

a) La acción de gracias de la cena

A pesar de provenir de dos tradiciones diferentes (helenística y palestinense), los cuatro relatos de la última cena presentan una misma estructura, articulada por la sucesión de cuatro verbos:

– Jesús *tomó* el pan; luego *tomó* la copa de vino.

– *Dio gracias* o dijo la bendición *(eucharistia/eulogia)*.

– *Partió* el pan.

– Lo *dio* a sus discípulos.

Podemos advertir cómo la sucesión de estos cuatro gestos de Jesús han estructurado y configurado los cuatro tiempos fuertes de la segunda parte de la misa:

– La preparación o presentación de los dones: se *toman* las ofrendas para disponerlas sobre la mesa del altar.

– La plegaria eucarística, oración de *acción de gracias* donde se incrusta como elemento central el relato de la institución.

– La *fracción del pan* consagrado, cuya historia litúrgica hemos recordado en el capítulo anterior.

– La *comunión*[26].

Ahora nos vamos a fijar únicamente en el segundo verbo, en la segunda acción: la *acción de gracias*. ¿Qué sabemos de las plegarias concretas, de los formularios de bendición utilizados? La tradición evangélica no nos ha conservado ninguna fórmula de oración en la mesa pronunciada por Jesús. En este sentido, los tiempos evangélicos y apostólicos no forman más que un único período, ya que en todo este período carecemos de formularios que sean indiscutiblemente eucarísticos[27].

Tal como hemos visto en el punto precedente, el conocimiento de las costumbres judías acerca de las bendiciones que se formulaban durante las comidas es un campo privilegiado para iluminar nuestro tema. En principio podemos suponer que Jesús en la última cena se comportó como cualquier judío que presidía una comida o un banquete de fiesta. En la *birkat ha-mazon* pronunciada por Jesús debieron resonar, sin duda, los temas fundamentales que vertebraban tradicionalmente esa plegaria. Por otra parte, se ha de decir que la falta de textos eucológicos judíos provenientes de los primeros siglos no es un mero accidente histórico: proviene de la oposición rabínica a poner por escrito una tradición oracional que era deliberadamente *oral*.

---

[25] C. Giraudo, *Ibíd.*, 163. Ver también I. Oñatibia, *Orar según la alianza. Estructura y dinámica de la oración litúrgica*: Phase 180 (1990) 447-456. Al hacer la evaluación de estas investigaciones, J. M. Sánchez Caro afirma: «Me parece ya conseguido que el trasfondo de referencia de la plegaria eucarística debe ser esa forma literaria que Giraudo denomina *todah*, "oración según la alianza", si bien es necesario precisar algunos detalles al dar el paso de la confrontación directa y concreta de esta forma con la anáfora eucarística»: *Bendición y eucaristía. Veinticinco años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística:* Salmanticensis XXX/2 (mayo-agosto 1983) 138.

[26] G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1949, 48-50; L. Ligier, *Les origines de la prière eucharistique*: Questions Liturgiques 274-275 (1972) 184.

[27] L. Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise*: La Maison-Dieu 87 (1966) 7; *Les origines de la prière eucharistique: de la cène du Seigneur à l'eucharistie*: Questions Liturgiques 274-275 (1972) 181-202.

Pero ya conocemos que la plegaria judía se caracterizaba por una estabilidad de estructuras unida a una cierta improvisación a partir de ellas. Era, pues, normal que Jesús utilizara habitualmente ese margen de libertad, reconocido por la misma costumbre, para introducir adaptaciones y quizá hasta dar un sentido nuevo a las palabras antiguas. Es muy posible que Jesús cambiase notablemente las plegarias tradicionales para evocar, en la última cena, el sentido más profundo de su misión y anunciar su muerte; ello no iba en contra de la fidelidad debida a la tradición.

Pablo y Lucas, en su relato de la última cena, utilizan un solo verbo: *dar gracias (eucharistèsas);* Marcos y Mateo utilizan dos: *bendecir (eulogèsas)* para el rito del pan y *dar gracias (eucharistèsas)* para el rito del cáliz. La bendición de la copa era de por sí una plegaria larga y sólida, con tres perícopas diferenciadas. Su amplitud garantizaba su supervivencia y la variedad de sus temas la predestinaba a prolongaciones cristológicas y eclesiológicas en tiempos posteriores. Por el contrario, la bendición que acompañaba a la fracción del pan era breve y escueta, prácticamente sin estructura. Su brevedad favoreció, sin duda, una fusión con la *birkat ha-mazon* del cáliz. Esta unificación debió realizarse ya en la época apostólica.

Las primeras comunidades cristianas fueron fieles al esquema celebrativo del Señor en la última cena, pero también ellas hicieron uso de la libertad de adaptación, sin detrimento de la fidelidad a lo esencial. Ya las divergencias de los cuatro relatos son prueba de lo que decimos. Esa libertad se manifiesta, más en concreto, en la reducción de las dos bendiciones a una sola unificada, en la introducción del relato de la institución dentro de la bendición de tipo judío, en polarizar la anámnesis de los «mirabilia Dei» en el misterio de Cristo[28].

b) Las plegarias de la Didaché

La *Didaché* o *Doctrina de los Doce Apóstoles* es una «ordenanza eclesiástica» (la más antigua que se conoce); en este pequeño libro, descubierto en el año 1875, se encuentran unas plegarias de acción de gracias para la comida, de carácter netamente judío, pero que posteriormente han recibido unas añadiduras de signo cristiano. Los expertos discuten el origen y la fecha de composición de estas plegarias[29]; parece seguro que el libro ha sufrido retoques en tiempos diversos, pero las plegarias de los capítulos IX-X de este libro son consideradas como de estilo muy arcaico y contemporáneas a la redacción de los evangelios sinópticos. El lugar de origen puede estar en las comunidades de Palestina o de Siria, donde cuadraría bien la evocación de los campos de trigo sobre los montes.

El capítulo IX nos ofrece una bendición sobre la copa inicial, y luego la bendición para la *fracción del pan*, que pertenecen al rito de inicio de la comida. El capítulo X nos presenta la *birkat ha-mazon* o acción de gracias después de la cena con su triple bendición sobre la copa. Ponemos en cursiva las adiciones cristianas, que quieren precisar el nuevo sentido a estas oraciones de corte judío:

«IX. Respecto a la eucaristía, daréis gracias así:
Primero por el cáliz:
Te damos gracias, Padre nuestro,
por la santa viña de David, tu siervo,
que tú nos has revelado por Jesús, tu siervo.
A ti la gloria por los siglos.

Luego por el pan partido:
Te damos gracias, Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento
que tú nos has revelado por Jesús, tu siervo.
A ti la gloria por los siglos.

---

[28] De todos modos, teniendo en cuenta el estado actual de las investigaciones, un gran especialista en este tema como L. Ligier lo primero que pide es «modestia» al establecer las conclusiones: *Les origines de la prière eucharistique: De la cène du Seigneur à l'Eucharistie:* Questions Liturgiques 274-275 (1972) 181; J. M. Sánchez Caro, al término de su trabajo, enumera los datos adquiridos y las cuestiones aún abiertas: *Bendición y eucaristía. Veinticinco años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística*: Salmanticensis XXX/2 (mayo-agosto 1983) 137-141. Ver también H. Wegman, *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique:* Questions Liturgiques (1980) 263-278. Es fundamental, hoy en día, el libro del autor anglicano P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, París 1995.

[29] Acerca del título del libro, carácter literario, fuentes, fecha y lugar de composición, ver Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991, 751 ss.

Como este pan partido,
que estaba disperso sobre los montes,
una vez recogido se hizo uno,
así sea reunida tu Iglesia
desde los confines de la tierra en tu reino.
Porque tuya es la gloria y el poder
por Jesucristo eternamente.

Que nadie coma ni beba de vuestra eucaristía
sino los bautizados en el nombre del Señor,
pues acerca de ello ha dicho el Señor:
no déis lo santo a los perros.

X. Después de haberos saciado, daréis gracias así:
Te damos gracias, Padre santo,
por tu santo nombre,
que has hecho habitar en nuestros corazones,
y por el conocimiento, la fe y la inmortalidad
que tú nos has hecho conocer por Jesús, tu siervo.
A ti la gloria por los siglos.

Tú, Señor omnipotente,
has creado el universo para gloria de tu nombre,
y has dado a los hombres la comida y la bebida
para su deleite,
a fin de que ellos te den gracias.
Pero a nosotros nos has concedido la gracia
de una comida y una bebida espiritual
para la vida eterna,
por Jesús, tu siervo.
Por encima de todo, te damos gracias,
porque eres poderoso.
A ti la gloria por los siglos.

Acuérdate, Señor, de tu Iglesia,
para librarla de todo mal y hacerla perfecta
en tu amor.
Congrega de los cuatro vientos
esta Iglesia santificada,
en tu reino que le has preparado para ella.
A ti la gloria y el poder
por los siglos.

Venga la gracia y pase este mundo.
Hosanna al Dios de David.
El que sea santo, que venga.
El que no lo sea, que se convierta.
Maranathá.
Amén.

A los profetas, permitidles
que bendigan cuanto quieran»[30].

Los autores no han llegado a un acuerdo en la interpretación de estos textos. Para algunos, se trata de un banquete religioso, que precede quizá a la celebración sacramental; así, por ejemplo, Audet ve en estas plegarias de los capítulos IX-X una liturgia de preparación a la eucaristía propiamente dicha, de la que se nos habla en el capítulo XIV. Pero para otros se trata verdaderamente de una eucaristía cristiana; sin duda falta el relato de la institución, pero el texto que se ofrece no es, sin duda, más que un esquema de libre composición, como parece indicar el final del capítulo X: «A los profetas, permitidles que bendigan cuanto quieran».

Se puede trabajar con la hipótesis de que el relato de la institución, en vez de estar insertado en la trama interior de las plegarias, podría haber sido evocado como una introducción a la celebración, algo así como la conmemoración de la salida de Egipto en el ceremonial del banquete pascual. Sea como sea, tenemos en estas plegarias de la *Didaché* un testimonio realmente venerable de la transición de la bendición judía a la eucaristía propiamente cristiana[31].

---

[30] V. Martín Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, Madrid 1969, 127-130; L. Bouyer, *Eucaristía: teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona 1969, 126-128; J. P. Audet, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, París 1958, 372-433; W. Rordorf, *Les prières eucharistiques de la Didaché*, en la obra *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, I, París 1970, 65-82. En la traducción he tenido en cuenta algunas observaciones de T. J. Talley, *De la «berakah» à l'Eucharistie. Une question à réexaminer:* La Maison-Dieu 125 (1976) 23-24; *Structures des anaphores anciennes et modernes:* La Maison-Dieu 191 (1992) 21.

[31] «El capítulo X de la *Didaché* revela no solamente una estrecha dependencia respecto a la acción de gracias judía después de la cena, sino una voluntad deliberada de revisión, caracterizada por dos modificaciones significativas: 1) la omisión de la bendición inicial a Dios, creador y donador del alimento a todos los hombres; 2) una extensión de la acción de gracias (convertida ahora en comienzo de la plegaria) por el don del alimento y de la bebida espirituales, y para la vida eterna... En otras palabras, por esta revisión estructural de la acción de gracias judía, *Didaché* X afirma el papel exclusivamente cultual del pan y del vino de la eucaristía, que pertenecen a la economía de la salvación»: T. J. Talley, *Structures des anaphores anciennes et modernes:* La Maison-Dieu 191 (1992) 19-21.

4. La primera anáfora escrita, hoy nuevamente en circulación

Hacia el año 150, Justino, un laico cristiano luego mártir por su fe, nos ofrece uno de los más preciosos documentos de la historia litúrgica. El autor nos describe detalladamente el esquema de la celebración dominical, donde ocupa un puesto central la plegaria eucarística pronunciada por el presidente de la asamblea. He aquí este texto antológico:

> «El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los apóstoles* o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces y, éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo *amén*. Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes» [32].

Justino no nos da ningún formulario de plegaria eucarística; afirma que el presidente «según sus fuerzas» eleva a Dios la acción de gracias, constatando de esta manera que está aún vigente el principio de «improvisación litúrgica» sobre un esquema recibido, tal como hemos podido ver en la tradición judía. Tenemos que esperar hasta comienzos del siglo III, para encontrar la primera plegaria eucarística escrita, que se halla en un documento titulado *La tradición apostólica* de Hipólito.

CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA EN JUSTINO (c. 150)

Eucaristía después del bautismo
(*I Apología*, 65)

1. Marcha desde el lugar del bautismo hasta donde está reunida la comunidad de los «hermanos».
2. Oración de los fieles.
3. Beso de paz.
4. Preparación de las ofrendas.
5. Eucaristía propiamente dicha, o acción de gracias, a la que el pueblo responde con el *Amén* final.
6. Los diáconos dan la comunión a los presentes y la llevan también a los ausentes.

Estructura de la reunión dominical
(*I Apología*, 67)

1. Lecturas de la Sagrada Escritura hechas por un lector.
2. Homilía del presidente.
3. Oración de los fieles.
4. Preparación de las ofrendas.
5. Acción de gracias del presidente («según sus fuerzas») rubricada con el *Amén* final del pueblo reunido.
6. Comunión de los presentes y envío por medio de los diáconos a los ausentes.
7. Entrega al presidente de la colecta en favor de todos los necesitados (huérfanos, viudas, enfermos, encarcelados, forasteros de paso).

[32] Justino, *I Apología*, 67, ed. D. Ruiz Bueno (Bac 116), Madrid 1954, 258; A. Hamman, *Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin:* Studia Patristica 13 (1975) 364-374.

LA ANÁFORA DE HIPÓLITO DE ROMA (c. 215)

Esta primera oración eucarística escrita está articulada según estos elementos internos:

- Diálogo inicial.
- Acción de gracias (centrada en el misterio de Cristo).
- Relato de la institución.
- Anámnesis y ofrenda.
- Epíclesis de comunión.
- Doxología y *Amén* del pueblo.

Este autor, al parecer originario de Roma (aunque no es fácil saber hasta qué punto refleja la praxis litúrgica de la comunidad romana), es de espíritu muy conservador y trata de presentar sus textos y recomendaciones como provenientes de los mismos apóstoles; de ahí el nombre dado al documento. De todos modos, este carácter conservador de Hipólito resulta ventajoso para la historia de la liturgia, ya que el contenido del documento puede fácilmente ser retrotraído hasta el año 180 ó 150. La anáfora de Hipólito es el texto para la celebración eucarística de un obispo recién elegido, que concelebra rodeado del presbiterio. He aquí, en su integridad, este venerable texto:

«Una vez consagrado el obispo, que todos le den el beso de paz y le saluden, porque ha sido constituido en dignidad; que los diáconos le presenten la oblación, y que él, extendiendo las manos sobre ella con todo el presbiterio, diga dando gracias:

Obispo
El Señor esté con vosotros.

Asamblea
Y con tu espíritu.

Obispo
Levantad vuestros corazones.

Asamblea
Los tenemos levantados hacia el Señor.

Obispo
Demos gracias al Señor.

Asamblea
Es justo y necesario.

Obispo
Te damos gracias, oh Dios,
por tu Hijo muy amado Jesucristo,
a quien en los últimos tiempos tú nos enviaste
como salvador, redentor
y mensajero de tu designio.

El es tu Verbo inseparable,
en quien tienes tu complacencia,
a quien desde el cielo enviaste
al seno de una Virgen,
quien, habiendo sido concebido,
se encarnó y se manifestó como hijo tuyo,
naciendo del Espíritu Santo
y de la Virgen.

El, para cumplir tu voluntad
y adquirirte un pueblo santo,
extendió sus brazos mientras sufría,
para librar del sufrimiento a los que en ti creen.

Cuando se entregaba a la pasión voluntaria,
para destruir la muerte
y romper las cadenas del diablo,
para aplastar el infierno
y llevar a los justos a la luz,
para fijar la regla (de fe)
y manifestar la resurrección,
tomando pan,
pronunció la acción de gracias,
y dijo:

Tomad, comed,
esto es mi cuerpo,
partido por vosotros.

Del mismo modo tomó el cáliz,
diciendo:

Esta es mi sangre,
derramada por vosotros.
Cuando hacéis esto,
hacedlo en memorial mío.

Por eso,
haciendo memoria de su muerte y resurrección,
te ofrecemos este pan y este cáliz,
dándote gracias por habernos hecho dignos
de estar ante ti
y de servirte como sacerdotes.

Te suplicamos que envíes tu Espíritu Santo
sobre la oblación de la Santa Iglesia
congregándola en la unidad.
Da a todos los que participan
en tus santos misterios
la plenitud del Espíritu Santo,
para que sean confirmados en su fe
por la verdad,

a fin de que te alabemos y glorifiquemos
por tu Hijo Jesucristo,
por quien se da a ti la gloria y el honor,
con el Espíritu Santo
en la Santa Iglesia,
ahora y siempre
por los siglos de los siglos.

Asamblea
Amén» [33].

Los polos fundamentales de esta plegaria eucarística serán las piezas esenciales que han de formar la estructura interna de las anáforas posteriores. Sin embargo, es preciso añadir que este texto no se concibe como un formulario invariable para ser recitado de memoria o para ser leído de un libro. La recomendación que añade Hipólito hace ver que, todavía en su tiempo, está en vigor el principio de la «improvisación litúrgica» sobre un esquema o boceto previo, recibido de la tradición:

«Que el obispo dé gracias como anteriormente. No es necesario que lo haga con las mismas palabras ni se esfuerce en pronunciarlas de memoria. Si alguno es capaz de recitar una plegaria prolongada, que así lo haga; si otro, en cambio, prefiere una breve, que la diga. Que cada cual ore según su capacidad dando gracias a Dios; pero que pronuncie una oración sanamente ortodoxa» [34].

[33] V. Martín Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy,* Madrid 1969, 135-137; Hipólito de Roma, *La tradición apostólica,* Salamanca 1986, 45-47.

[34] Hipólito de Roma, *La tradición apostólica,* n. 9, Salamanca 1985, 50; P. de Clerk, *Improvisation et livres liturgiques: leçons d'une histoire:* Communautés et liturgie 2 (1978) 109-126; A. Bouley, *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral improvisation to Written Tests,* Washington 1981.

Esta anáfora de Hipólito, venerable por su antigüedad, por su simplicidad y por su contenida densidad oracional, ha tenido una influencia considerable en las liturgias tanto de oriente como de occidente. En nuestros días, cuando la dinámica interna de la reforma litúrgica del Vaticano II planteó la necesidad de crear unas nuevas plegarias eucarísticas, inevitablemente vino a la mente de los expertos en liturgia el recuerdo de esta primitiva anáfora.

Y, en efecto, la antigua plegaria eucarística de *La tradición apostólica* fue puesta de nuevo en circulación, previos algunos retoques; y es, sin duda, la anáfora más utilizada en nuestras celebraciones parroquiales, fundamentalmente en razón de su brevedad. Aparte algunas correcciones de estilo, la actual *plegaria eucarística II* comporta estas novedades fundamentales respecto a la anáfora de Hipólito:

– el canto del *Sanctus;*

– la epíclesis de consagración, previa al relato de la institución eucarística;

– las plegarias de intercesión, al final de la anáfora.

5. Un «canon» en latín para dieciséis siglos

A partir del siglo IV se va generalizando el uso de composiciones escritas en la liturgia. Esta fijación por escrito de los textos litúrgicos viene motivada por diversas concausas, entre las que podemos destacar:

– *El crecimiento de las comunidades cristianas,* que conlleva la exigencia de una mayor organización de sus estructuras internas; en el ámbito litúrgico comporta la creación de formularios escritos, abandonando poco a poco el fenómeno de la llamada «improvisación litúrgica» de los siglos anteriores. Estas composiciones escritas empiezan a circular de una comunidad a otra.

– *La necesidad de un cierto control* en la realización de la liturgia. Ya a fines del siglo IV se queja san Agustín de que ciertos obispos emplean oraciones compuestas por autores incompetentes, e incluso

heréticos [35]. Por ejemplo, la nueva herejía arriana ofrecía sus propios cantos y formularios oracionales que sin gran dificultad podían deslizarse hasta el interior mismo de las asambleas cristianas [36]. Ante esta amenaza, se siente la necesidad de una especial vigilancia, y de una disciplina más estricta; diversos concilios africanos, por ejemplo, prohiben usar fórmulas litúrgicas que no hayan sido aprobadas por algún sínodo. Así, a finales del siglo IV, el concilio de Hipona establece lo siguiente:

> «Si alguien copia para sí mismo un modelo venido de fuera, que no lo utilice antes de haberlo sometido al juicio de hermanos más instruidos» [37].

Esta fijación de textos escritos tiene como efecto la intercomunicación litúrgica de iglesia a iglesia, a partir de la base. En efecto, las composiciones de calidad y de autores reconocidos son ahora adoptadas por otras comunidades, creándose paulatinamente un conjunto de formularios litúrgicos unificados en el interior de cada provincia eclesiástica.

Desde la mitad del siglo IV hasta el final del siglo VII puede situarse el período de mayor creatividad en cuanto a textos litúrgicos. Es en esta misma época cuando tiene lugar una auténtica floración de anáforas o plegarias eucarísticas, tanto en oriente como en occidente. El desarrollo de las organizaciones eclesiásticas territoriales lleva consigo la diversificación de las liturgias, el nacimiento de los ritos particulares: Antioquía, Alejandría, Constantinopla, Milán, Toledo, Roma desarrollan una intensa actividad creadora con sus propios acentos teológicos y formales.

En el ámbito creativo de las anáforas, una particularidad debe ser destacada. Todos los ritos orientales [38] disponen de *anáforas fijas,* que no admiten ningún cambio en su estructura interna, sea cual sea la fiesta que se celebre. Pero cada rito posee un determinado número de anáforas distintas por medio de las cuales puede asegurar la variedad y la adaptación dentro del año litúrgico.

En cambio, los ritos occidentales (ambrosiano o milanés, galicano, hispano-visigótico, además del romano) han construido sus plegarias eucarísticas por medio de *piezas móviles* que juntas componen una especie de mosaico. De la combinación determinada de estos elementos móviles en el interior de la oración eucarística debía surgir la expresión de variedad y adaptación para las diversas fiestas litúrgicas. En la liturgia romana, a partir del siglo IV, fue el *prefacio* la parte móvil más relevante, y prácticamente la única, dentro del canon.

Caso insólito entre los ritos, tanto orientales como occidentales, la liturgia de Roma ha permanecido durante dieciséis siglos con una única plegaria eucarística, por eso mismo denominada «canon» o norma fija, y pronunciada en *latín.* Es conveniente recordar, a este propósito, que la liturgia en Roma se celebró en *griego* durante los tres primeros siglos. La latinización de la Iglesia de Roma debió realizarse progresivamente, atravesando necesariamente una época de bilingüismo [39].

En el área concreta de la plegaria eucarística, el paso del griego al latín debió efectuarse a finales del siglo IV, bajo el pontificado del papa Dámaso (366-384). Un famoso liturgista alemán, A. Baumstark, defendió la tesis de que el canon romano primitivo fue una traducción de un original griego, algo así como nuestras liturgias actuales son traducción de un previo original latino. Pero, hoy en día, existe un

[35] San Agustín, *De baptismo contra donatistas,* 6, 25, ed. M. Petschening (CSEL 51), 323 (= PL 43, 213-214); cf. también *De catechizandis rudibus,* 9, 13.

[36] X. Basurko, *El canto cristiano en la tradición primitiva* (Victoriensia 59), Vitoria 1991, 154.

[37] Concilio de Hipona (8 de octubre del 393), can. 21*b,* en *Breviarium Hipponense,* ed. C. Munier, *Concilia Africae* (CCL 149), 1974, 39. Ver la documentación acumulada sobre este punto por B. Botte, en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia,* Barcelona ²1967, 63, nota 12.

[38] Para una introducción general a los ritos de oriente: I. Dalmais, *Las liturgias orientales,* Bilbao 1991. Como guía del inmenso y complejo campo de la plegaria eucarística en oriente: J. M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de la salvación* (Bac 439), Madrid 1983; un breve resumen en J. Aldazábal, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia,* II, Salamanca 1988, 312-313.

[39] X. Basurko, *El conflicto lingüístico en la historia de la liturgia,* en la obra *Conflicto cultural y comunidad cristiana,* San Sebastián-Bilbao 1981, 203-219.

consenso general entre los historiadores de la liturgia en el sentido de que el canon romano ha brotado originalmente del latín cristiano; y no es, pues, una traducción de un original griego. El estilo del canon, aunque no exento de inspiración bíblica, lleva, en su amplitud de ritmo y en la abundancia de vocabulario, las huellas características de un discurso romano[40]. El canon romano presenta una estructura bastante peculiar. He aquí sus elementos internos:

1. diálogo inicial;
2. prefacio (estructuralmente móvil);
3. *Sanctus;*
4. intercesiones con elementos de oblación;
5. epíclesis I de carácter especial (ya que no se menciona al Espíritu Santo);
6. narración de la institución;
7. anámnesis-oblación;
8. epíclesis II, también especial (sin mención del Espíritu Santo),
9. nuevas intercesiones;
10. doxología final con *Amén* del pueblo.

El año 1966, en plena gestación de la reforma litúrgica apoyada por el Vaticano II, el liturgista Cipriano Vagaggini dio a luz una obra de gran trascendencia[41]. En ella el autor ofrece un análisis puntualizado del canon romano, enumerando tanto sus valores positivos como sus defectos. Los *valores* que, divididos en cuatro apartados, señala Vagaggini, son: la antigüedad del canon romano y su carácter tradicional en occidente; la riqueza de los prefacios de la tradición romana; la teología de la ofrenda de los dones, y los valores estilísticos.

Pero la enumeración de los *defectos,* en diez apartados, es sensiblemente más amplia. Vagaggini señala el aspecto general de amalgama sin unidad aparente en cuanto a su forma, y la falta de conexión lógica en las ideas, la mala distribución de las intercesiones, la exagerada insistencia sobre la idea de la ofrenda y aceptación de las oblatas, la ausencia del Espíritu Santo a lo largo de todo el canon y la falta de una presentación sintética de la historia de la salvación, además de otros defectos perceptibles a un análisis más técnico[42].

Después de dar cuenta de los intentos para corregir este canon realizados por parte de H. Küng y K. Amon, el autor presenta un doble proyecto: un segundo canon romano con prefacio móvil (canon B) y una variante del mismo con prefacio fijo (canon C). La obra de Vagaggini, teniendo en cuenta la fecha de su aparición, fue de una importancia extraordinaria: actuó de revulsivo en los planes de reforma posconciliar, y dinamizó la creación de nuevas plegarias eucarísticas para la tradición litúrgica romana, inmovilizada desde el siglo IV.

6. Las nuevas plegarias eucarísticas

En el momento de la reforma del misal en 1969 se añadieron al canon romano otras tres nuevas plegarias eucarísticas para ser utilizadas en el mundo entero[43]. Cada una de estas anáforas[44] presenta sus propias características, tiene su propia personalidad; sin embargo, como veremos, las tres nuevas

[40] Th. Klauser es de la opinión de que el autor del canon romano no fue un obispo romano, sino Ambrosio, obispo de Milán: *Petite histoire de la liturgie occidentale,* París 1956, 31.

[41] C. Vagaggini, *Il canone della messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti,* Turín 1966.

[42] «No hay duda de que las nuevas oraciones del misal representan un verdadero avance en relación con el *Canon Missae.* Más allá de los problemas de estructura, y de los desarrollos no siempre ordenados, este texto venerable resiste desesperadamente a una traducción inteligente»: T. J. Talley, *Structures des anaphores anciennes et modernes*: La Maison-Dieu 191 (1992) 37.

[43] Posteriormente, como se sabe, Roma ha autorizado oficialmente otras anáforas para diversos lugares y circunstancias.

[44] Este término «anáfora», que utilizamos indistintamente con plegaria y oración eucarística, viene de una palabra griega que lleva en su raíz la idea de ofrenda. Es el nombre comúnmente utilizado en la Iglesia oriental, que ahora ha sido introducido también en la occidental. Se puede consultar: J. Aldazábal, *Vocabulario básico de liturgia* (Biblioteca litúrgica 3), Barcelona 1994, 29-30.

oraciones eucarísticas ofrecen una misma estructuración interna y una misma articulación teológica en tres secuencias fundamentales.

a) Características

Respecto a la actual *anáfora II*, sólo tenemos que recordar lo dicho más arriba, al hablar de la plegaria eucarística de Hipólito. Se trata, en efecto, de la misma anáfora de *La tradición apostólica* con algunos retoques ya señalados en ese lugar.

La *anáfora III* adopta sus expresiones más características del antiguo fondo de las liturgias galicana e hispánica. Su primera parte es móvil, y puede utilizarse con los prefacios variables, igual que en el canon romano. Es una refundición del proyecto B) de C. Vagaggini. En ella la eucaristía es vista desde una perspectiva trinitaria, eclesial y cósmica. Insiste en la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, y particularmente en la eucaristía; subraya, asimismo, la íntima relación del sacrificio de Cristo con el sacrificio de la Iglesia.

La *anáfora IV* tiene como nota característica haber asumido el estilo de las anáforas orientales. Por eso, en vez de la acción de gracias particularizada (como sucede en el canon romano y en la anáfora III), aquí la acción de gracias se despliega en un largo desarrollo, que incluye cuatro núcleos temáticos: Dios en sí mismo, la creación y el comienzo de la salvación, la misión o venida del Salvador, el misterio de la Iglesia que florece en pentecostés.

Muestra esta plegaria eucarística un acusado estilo bíblico, y más concretamente un *color joánico*, con la invocación «Padre santo» y la alusión a los temas de la luz y de la vida. Además de su riqueza bíblica, esta anáfora acentúa el amor de Dios a los hombres, la dimensión cósmica de la salvación, el sentido del hombre y el misterio pascual. Finalmente cabe añadir que, aunque compuesta en latín, no está literariamente fundamentada en la lengua latina, por lo que su traducción a las lenguas vernáculas resulta una empresa menos difícil.

b) Estructura interna

Como acabamos de ver sucintamente, cada una de estas tres nuevas plegarias tiene sus propios acentos teológicos y formales; ello no obstante, se puede descubrir una estructura interna prácticamente común, que podemos resumir en estos diez momentos:

– *Diálogo introductorio:* Este compás inicial de la anáfora merece ser destacado por la participación del pueblo que implica, y además por el carácter de libre invitación y gratuidad que connota. Desde el arranque aparece el «nosotros» como sujeto de esta oración presidencial y comunitaria a la vez[45].

– *Acción de gracias*: Invariablemente va siempre dirigida al Padre. Con un desarrollo breve y sintético, centrado en Cristo, en la *anáfora II*; con un desarrollo de más amplio vuelo a través de toda la historia de la salvación en la *IV;* con un tema particular y selectivo en las *plegarias I y III.* El nuevo misal ofrece una gran variedad de prefacios variables para el servicio de estas dos plegarias.

– *Sanctus:* Es un himno que no aparece en las anáforas, tanto orientales como occidentales, hasta el siglo IV. Parece indiscutible en este punto la influencia de la sinagoga judía, que tenía formulaciones similares. Culminación del prefacio, y uno de los momentos fuertes de la plegaria eucarística. Este himno cantado por toda la asamblea expresa la alabanza cósmica y la conexión entre alabanza terrestre y celeste[46]. En la *anáfora IV,* como en las anáforas orientales, el *Sanctus* se integra perfectamente como culmen de la primera parte de la acción de gracias, centrada en Dios y su misterio íntimo (parte *teológica),* para luego proseguir la celebración de toda la historia de la salvación (parte *oikonómica).* En las otras tres plegarias, esta unión se muestra

[45] P. M. Gy, *Le «nous» de la prière eucharistique*: La Maison-Dieu 191 (1992) 7-14.

[46] Este himno procede de Is 6,3 y de Mt 21,9. Cualquier esfuerzo de participación en la liturgia por medio del canto deberá comenzar por el *Sanctus.* Y debe expresar el ambiente de fiesta y el entusiasmo de la asamblea; por eso tiene razón L. Deiss cuando escribe: «Un *Sanctus* cantado por lentas voces que economicen con avaricia su fuerza susurrando dulcemente es algo que contradice al texto mismo: el canto de los serafines de Isaías hacía vibrar los goznes del templo»: Phase 30 (1965) 341.

menos natural, y debe ser introducida por medio de una transición, no siempre lograda.

– *Epíclesis I (o de consagración):* El canon romano, en toda su larga trayectoria histórica, no ha conocido ninguna invocación explícita al Espíritu Santo en su interior. Es un aspecto que ya hemos mencionado entre los defectos de este canon, y da bastante que pensar acerca de la actitud eucarística en la tradición romana. Las nuevas plegarias, atentas a este «déficit» del canon romano y adoctrinadas por la tradición de los ritos orientales (no exenta de polémicas en este punto), ha querido introducir dos epíclesis en el interior de las nuevas anáforas. Esta es la primera, y ruega la transformación del pan y del vino, por medio de la acción del Espíritu, en el cuerpo y sangre de Cristo.

– *Relato de la institución:* Este momento, realmente central de la plegaria eucarística, es introducido con tonalidades diversas por cada una de las cuatro plegarias; el tenor de las palabras de Jesús en la última cena ha sido unificado por razones pastorales para facilitar la memorización. Una aclamación del pueblo (dirigida a Cristo) subraya la importancia de este momento. Otros signos destacan, o han intentado destacar en la historia litúrgica, la presencia real de Cristo en este punto de la anáfora: la elevación, la incensación, el sonido de la campana o de la campanilla, la postración, el santiguarse, el silencio profundo, la jaculatoria «Señor mío y Dios mío».

– *La anámnesis:* Volviendo a tomar las últimas palabras del relato de la institución: «haced esto en conmemoración mía», continúa la oración dirigida al Padre haciendo el memorial de los misterios principales de la vida de Cristo; según el estilo de cada anáfora, este memorial, o bien se realiza de forma sintética, centrándose en la muerte y resurrección de Cristo, o bien se explicitan con más detalle las etapas del misterio de Cristo; así, en la *anáfora IV* se evocan la muerte de Cristo, su descenso al lugar de los muertos, su resurrección, su ascensión y su última venida gloriosa.

– *La ofrenda:* La misa no es un nuevo sacrificio, sino el recuerdo actualizado, el memorial del sacrificio definitivo de Cristo. La misma descripción formal es indicativa de ella: al tema del sacrificio y de la ofrenda no se le otorga un fragmento propio y autónomo dentro de la plegaria eucarística; el tema del sacrificio va integrado en la explicitación del memorial: «memores offerimus», al celebrar el memorial te ofrecemos.

– *Epíclesis II (o de comunión):* Según el testimonio de la liturgia comparada, esta es la epíclesis más antigua en el interior de la anáfora. En efecto, la plegaria eucarística, estructurada *trinitariamente,* ha desarrollado en la primera parte la acción de gracias al *Padre,* en la segunda ha explicitado el polo *cristológico* con el relato de la institución y la anámnesis sacrificial, y ahora tiene lugar el desarrollo del polo *pneumatológico:* se ruega al Padre envíe al Espíritu para que transforme al pueblo reunido en cuerpo de Cristo.

– *Intercesiones*: No son un elemento primitivo dentro de la plegaria eucarística, pero en un segundo momento ha sido integrado por todas las anáforas, tanto orientales como occidentales. Se evoca aquí la comunión con los vivos y con los difuntos, la participación solidaria en el misterio fontal de Cristo. Las intercesiones en la parte terminal de la anáfora pueden parecer un momento paralelo, si no un doble, de la oración de los fieles en la terminación de la liturgia de la palabra.

– *Doxología final:* La plegaria termina con una alabanza trinitaria. Todas las anáforas concluyen con un broche doxológico, que viene a reasumir y rematar el tema de la alabanza y acción de gracias presente a lo largo de toda la plegaria. El carácter de «climax» viene subrayado con el gesto de la elevación de los dones eucaristizados. El *amén* final del pueblo rubrica su participación en una oración eucarística que ha sido elevada, como dijimos, en un plural significativo, o sea, en nombre de toda la asamblea reunida. La evocación trinitaria compendia la estructura trinitaria del conjunto de la plegaria eucarística[47].

---

[47] Ver J. Aldazábal, *La eucaristía,* en D. Borobio (dir.), *La celebración de la Iglesia,* II, Madrid 1988, 316-332; X. Basurko, *La eucaristía como escuela de oración:* Phase 197 (1993) 385-396, donde se estudian los valores nucleares de la plegaria eucarística, partiendo precisamente de la visual trinitaria.

c) Articulación teológica

Estas tres anáforas nuevas tienen, desde el punto de vista teológico, sus propios matices y acentos diferenciadores, pero también una articulación común. Podemos leer teológicamente cada una de las tres anáforas como un discurso internamente entrelazado por tres grandes secuencias que, englobando respectivamente el pasado, el presente y el futuro, nos permiten entrar en el proceso de intercambio entre el hombre (la Iglesia) y Dios.

En efecto, según el célebre ensayo del antropólogo Marcel Mauss sobre el *don*[48], no puede existir intercambio humano, ni comunicación, ni cultura si no es por medio de la articulación de estos tres elementos: *don-recepción-contradón*. Todo don «obliga»; el receptor se ve «obligado» o forzado por la ley de socialidad a dar, en retorno, algo de su propio bien al otro. Como el intercambio simbólico con Dios, que se verifica en la oración eucarística, pasa necesariamente a través del cuerpo (cuerpo propio y cuerpo social), la aportación de M. Mauss puede ofrecernos un modelo de inteligibilidad válido e interesante, aunque ciertamente no exclusivo[49]. Veamos la aplicación del análisis de M. Mauss a la articulación teológica de las nuevas anáforas:

– DON: Esta primera secuencia se extiende desde el arranque de la plegaria eucarística hasta la epíclesis primera, previa a la consagración. Todo parte del don de Dios; don que es narrado en nuestros escritos fundadores *(Escrituras)*, y que es presentado de una manera sintética aquí en esta primera secuencia. Se trata, en efecto, de un breve resumen de la historia de la salvación, desde la creación por la palabra de Dios hasta la aparición histórica de esa misma palabra en Jesús, pasando por la evocación del plan de salvación a través de las diversas etapas del antiguo testamento (por ejemplo en la *anáfora IV)*.

[48] M. Mauss, *Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas*, en la obra *Sociología y antropología*, Madrid 1991, 155-263.

[49] Otra lectura teológica diversa en M. Thurian, *La théologie des nouvelles prières eucharistiques:* La Maison Dieu 94 (1968) 77-102.

Este momento está enteramente condensado en el acontecimiento de Jesucristo anunciado en las mismas Escrituras, según la lectura que los cristianos han hecho desde los tiempos apostólicos. Todo es narrado en pasado y expresa la iniciativa gratuita de Dios y la acción de gracias de la Iglesia por esta historia pasada. Esta primera secuencia se presenta, pues, como una lectura cristiana, abreviada, de las Sagradas Escrituras. Puede ser caracterizada por medio de este triple signo:

• a. Momento *Escrituras.*

• b. Don del cuerpo *histórico*, ahora glorioso, de Cristo.

• c. *Pasado*. Es una confesión de fe.

– RECEPCION: Abarca la epíclesis primera, el relato de la institución y la anámnesis. La secuencia primera estaba orientada esencialmente hacia el pasado, pero como confesión de fe connota también una dimensión de actualidad. Pues bien, la secuencia segunda subraya precisamente esa dimensión de actualidad, ya que tiene como objeto el don del mismo Jesús, muerto y resucitado, pero recibido en *presente* (y como «presente», como don) como cuerpo *eucarístico*. Esto significa el momento *sacramento*, que indica actualización. Se trata de recibir al mismo Jesucristo del pasado, pero bajo un modo nuevo que él mismo nos ha dejado en memorial. Esta recepción se efectúa paradójicamente en un acto de desasimiento o de ofrenda. Podemos describir esta segunda secuencia bajo este triple signo:

• a. Momento *Sacramento.*

• b. Cuerpo *eucarístico* de Cristo.

• c. *Presente.*

– CONTRADON: No hay recepción de un don como don, sin *contradón*. Esta corresponde a la tercera secuencia, que se inicia con la invocación del Espíritu sobre la asamblea reunida (epíclesis II) y adquiere su desarrollo en las intercesiones. Está orientada hacia el *futuro*, un futuro ya en génesis, en estado de promesa. Esta secuencia tercera es el momento *ética*, el de la responsabilidad, el del compromiso cristiano donde los cristianos son llamados a «llegar a ser lo que han recibido». En efecto, pedir ser «llenos de su Espíritu Santo para que formemos

un solo cuerpo y un solo espíritu» *(anáfora III)* es evocar la temática paulina del cuerpo de Cristo y su implicación ética de la caridad fraterna, según la cual no se puede discernir el cuerpo del Señor sin compartir el pan[50]. Nuestra secuencia puede ser caracterizada con este triple signo:

- a. Momento *Etica* (*Koinonía-diakonía).*
- b. Cuerpo *eclesial* de Cristo.
- c. *Futuro* escatológico («ya, pero todavía no»)[51].

De este modo, la plegaria eucarística aparece como la matriz de todo el culto cristiano. En cada una de las tres columnas, el punto «a» responde a los tres elementos fundamentales de la identidad cristiana («Escrituras» - «sacramento» - «ética»: koinonía-diakonía). El punto «b» corresponde al triple cuerpo de Cristo (histórico-eucarístico-eclesial); manifiesta la conexión interna y necesaria entre eucaristía y Escritura, eucaristía y servicio diaconal en el mundo. El punto «c» marca la temporalidad huma-

EL «CONTRADÓN»

En la *plegaria eucarística V* (Sínodo suizo 1974), el momento ETICA se expresa con estas palabras, que reflejan sin duda una sensibilidad nueva, más de nuestros días:

V/a: Señor, Padre de misericordia,
derrama sobre nosotros
el Espíritu del Amor,
el Espíritu del Hijo.
Fortalécenos con este mismo Espíritu,
a todos los que hemos sido invitados a tu mesa,
para que todos nosotros, pueblo de Dios,
con nuestros pastores...
caminemos alegres en la esperanza
y firmes en la fe,
comuniquemos al mundo el gozo del evangelio.

V/b: Señor, Padre de misericordia,
derrama sobre nosotros
el Espíritu del Amor,
el Espíritu de tu Hijo.
Danos entrañas de misericordia
ante toda miseria humana,
inspíranos el gesto y la palabra oportuna
frente al hermano solo y desamparado,
ayúdanos a mostrarnos disponibles
ante quien se siente explotado y deprimido.
Que tu Iglesia, Señor, sea un recinto
de verdad y de amor,
de libertad, de justicia y de paz,
para que todos encuentren en ella
un motivo para seguir esperando.

V/c: Señor, Padre de misericordia,
derrama sobre nosotros
el Espíritu del Amor,
el Espíritu de tu Hijo...
Que todos los miembros de la Iglesia
sepamos discernir los signos de los tiempos
y crezcamos en la fidelidad al evangelio;
que nos preocupemos de compartir en la caridad
las angustias y las tristezas,
las alegrías y las esperanzas de los hombres,
y así les mostremos el camino de la salvación.

V/d: Señor, Padre de misericordia,
derrama sobre nosotros
el Espíritu del Amor,
el Espíritu de tu Hijo.
Haz que nuestra Iglesia de...
se renueve constantemente a la luz del evangelio
y encuentre siempre nuevos impulsos de vida;
consolida los vínculos de unidad
entre los laicos y los pastores de tu Iglesia...
que la Iglesia sea, en medio de nuestro mundo,
dividido por las guerras y discordias,
instrumento de unidad, de concordia y de paz.

[50] En la plegaria eucarística V (Suiza 1974), cuyo uso ha sido concedido a diversos países, se explicita mucho mejor esta vertiente de *contradón,* de compromiso y coherencia ética.

[51] L. M. Chauvet, *La sacramentologie aux prises avec l'eucharistie*: La Maison-Dieu 137 (1979) 49-72; *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 106-116; *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps,* París 1993, 159-160.

na en su triple dimensión (pasado-presente-futuro). Resumiendo: volvemos a encontrarnos con el esquema fundamental del sumario de Hch 2,42, estudiado en el capítulo anterior: *Palabra, Koinonia y Fracción del pan*, como rasgos constitutivos de una comunidad cristiana.

7. Vivir eucarísticamente

Si la celebración eucarística como «fracción del pan» nos ha conducido, en el capítulo anterior, a plantear la vida cristiana y eclesial como servicio y *pro-existencia*, la eucaristía como «eucaristía» nos sugiere, en el aterrizaje de este capítulo, algunas consideraciones sobre el impacto de la celebración eucarística en la existencia diaria.

a) Liberación del temor

Al hablar, al inicio de este capítulo, de la plegaria judía como madre de la eucaristía cristiana, hacíamos ver cómo este género eucológico u oracional suponía una actitud interna, un talante religioso peculiar y específico. En la dialéctica miedo-admiración ante la realidad divina, la oración judía, y luego la eucaristía cristiana, han apostado con toda nitidez por la primacía de la admiración y la alabanza, superando la imagen de un Dios temible y sus correspondientes expresiones en el orden cultual: el *tabú* y la *magia*.

Y aquí emerge un gran tema de reflexión: la presencia del *miedo* y el *temor* en la cultura y en la religión, y más concretamente en el interior del mismo cristianismo [52]. Es opinión común que, gracias a los avances de la ciencia y la técnica moderna, ha habido un alivio enorme de los temores seculares que ha padecido la humanidad; no cabe olvidar, sin embargo, que a la pérdida de los temores antiguos ha sucedido el nacimiento de otros nuevos temores (pensemos en el temor a la contaminación de la atmósfera por la radioactividad, al cáncer, al «sida», a la amenaza de una catástrofe nuclear, y para algunos incluso el cambio de milenio).

El cambio o desplazamiento de nuestros miedos constituye, sin duda, uno de los factores más influyentes en la transformación de la conciencia religiosa, y una de las claves más decisivas en la lectura de la situación religiosa de nuestros días. Hay otro tema en derivación, que no queremos más que sugerir: la correlación entre el *temor* y el *poder* de las Iglesias; ¿hasta qué punto el vaciamiento de los antiguos temores ha impactado en la mayor o menor relevancia/irrelevancia, es decir, en la función social de las Iglesias? Y ¿hasta qué punto la emergencia de los nuevos temores tendría algo que ver con un cierto retorno de lo «religioso» en nuestros días? [53].

Por otra parte, es lícito preguntarse en qué medida el culto cristiano permanece o no todavía bajo la égida del miedo y el temor. Es conocida la rareza o escasez de celebración y comunión eucarísticas en la mayoría de los cultos protestantes, hasta el punto de que hayan tenido que plantearse como reforma deseable para nuestros días la celebración eucarística cada domingo. En una reciente publicación, el pastor Bruno Bürki denunciaba esta situación cultual en las Iglesias de la Reforma, y mencionaba como causa, precisamente, el *temor religioso*. He aquí un fragmento de su reflexión:

> «Las Iglesias, sus pastores y fieles, deberán de una vez caer en la cuenta de que la costumbre secular de la prudente abstención del sacramento o el hecho de evitar una relación demasiado directa con el sacramento en los cristianos medios es la *expresión de un temor religioso de lo sagrado y de su contacto*, que no es un dato originario de la revelación, sino más bien el producto de una sensibilidad humana primaria. En Cristo, el temor de lo sagrado ha sido superado» [54].

[52] Una obra fundamental sobre este tema: J. Delumeau, *El miedo en occidente*, Madrid 1989, sobre todo 307 ss; ver también *Le peché et la peur*, París 1984.

[53] K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 118-119; y antes, D. Bonhöffer, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969, 160 ss.

[54] B. Bürki, *Questions posées à la pratique des Eglises par le texte de Lima sur l'Eucharistie:* La Maison-Dieu 163 (1985) 107. Sobre este mismo punto ver Y. Congar, *Situación de lo sagrado en régimen cristiano*, en la obra dirigida por J. P. Jossua, Y. Congar, *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 479-507.

Cada tradición, dentro del fenómeno cristiano, tiene sus propios valores y sus propias tentaciones. Si la tradición protestante ha caído en un cierto «malthusianismo» eucarístico como efecto del temor religioso[55], es muy posible que la tentación católica de multiplicar desconsideradamente las misas, hasta llegar a una cierta inflación eucarística (con su consiguiente devaluación), tenga una causa parecida: una percepción de la realidad divina bajo el primado del miedo y el temor, con sus correlatos cultuales de la *magia* y el *tabú*.

Urge, pues, una renovación del espíritu cristiano, con el redescubrimiento de los valores puestos en juego en la celebración de la eucaristía. Un *vivir eucarísticamente* lo cotidiano, iluminado por la admiración de Dios y el incesante *canto interior* de la alabanza y la acción de gracias[56], es el suelo mejor abonado para que la eucaristía comunitaria pueda florecer en su plenitud de sentido. La primera condición, no la única, para una renovación de la plegaria eucarística es, en efecto, encontrar este *contexto vivo* en la existencia misma de los creyentes.

La eucaristía como sacrificio de alabanza, y como modelo por excelencia de toda expresión cultual en ámbito cristiano, tiene un verdadero prototipo en la *invitación* a la eucaristía, que figura como momento inicial de toda plegaria eucarística. Se invita a levantar el corazón y dar gracias a Dios; emergen aquí los valores de la *gratuidad* y la *libertad* en el trato con Dios, no las relaciones de obligación y necesidad. Efectivamente, no se puede «obligar» a alabar *libremente* al Señor; es una contradicción interna, la cuadratura del círculo. Considerado desde esta perspectiva, da bastante que pensar el precepto dominical bajo pena de pecado, tal como ha funcionado en siglos anteriores[57], como lo ha visto acertadamente J. P. Audet:

> «Desde cierto punto de vista, podía parecer perfectamente legítimo el sustituir la invitación por el mandamiento, por más que ello fuese en contra del sentimiento y de la costumbre de la Iglesia antigua. En lugar de la invitación a la eucaristía, tal como se refleja todavía en el diálogo introductorio de nuestros prefacios, se introduce el precepto de la misa dominical. De esta manera se convirtió en ley, y en una ley sostenida por la sanción, lo que se había proclamado como soberanamente "digno, justo y razonable". Por lo demás, este cambio no sólo afectó a la misma eucaristía como "sacrificio de alabanza", sino, además, en forma indirecta, a todo el complejo de nuestro modelo cultual, cuyo prototipo es precisamente la eucaristía»[58].

Por supuesto, a corto plazo, el precepto podía parecer mucho más eficaz que la invitación. Pero una larga experiencia histórica nos ofrece motivos para ser cautos. Un modelo cultual dominado por el miedo termina inevitablemente degradando la imagen de Dios. El culto cristiano modelado por la eucaristía conlleva, como valores inviolables, la libertad y la gratuidad. Sin embargo, la experiencia histórica del cristianismo ha vivido durante demasiados siglos bajo un modelo cultual en el que han tenido primacía la confesión de las culpas, la petición, la expiación y la propiciación.

De esta manera, el culto cristiano se alejó de los sentimientos básicos en que se sustenta la eucaristía, o sea, de la admiración y el gozo, que se expresan en el canto de alabanza y acción de gracias; y

---

[55] Ya el documento «Worship» decía en su número 32: «Rogamos encarecidamente que todas las Iglesias se pregunten seriamente si no convendría volver a la primitiva tradición cristiana de celebrar la eucaristía todos los domingos»: *Upsala 1968: Informes, Declaraciones, Alocuciones*, Salamanca 1969, 185; recientemente el mismo B. Bürki ha vuelto a hacer un llamamiento para recuperar la eucaristía dominical en las diversas Iglesias protestantes: *Plaidoyer pour la forme sacramentelle de l'assemblée dominicale*: La Maison-Dieu 206 (1996) 123-130.

[56] El tema del «cantus interior», como prolongación de la liturgia en la vida, ha sido desarrollado sobre todo por san Agustín: ver X. Basurko, *El canto cristiano en la tradición primitiva* (Victoriensia 59), Vitoria 1991, 102-108.

[57] Ver documentación en X. Basurko, *Para vivir el domingo*, Estella 1993, 103 ss; y 149-155 (El precepto dominical: de la coacción a la convicción). Ver el tratamiento de este tema en el nuevo Código de Derecho Canónico, can. 1247-1248.

[58] J. P. Audet, *Fe y expresión cultual*, en la obra dirigida por J. P. Jossua, Y. Congar, *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 434-435; sobre los castigos utilizados para los transgresores del precepto dominical: O. Giordano, *Religiosidad popular en la alta edad media*, Madrid 1983, 45-47.

con ello se invirtió el equilibrio interno del conjunto del culto cristiano, pasando a dominar unos valores que sólo tenían derecho a un puesto subordinado en ámbito cristiano. Nada tiene, pues, de extraño que en la *renovación litúrgica gestada en torno al Vaticano II* se hayan oído voces exigiendo un replanteamiento o una remodelación del precepto dominical. Ya en el mismo aula conciliar fue emblemática la intervención del patriarca Máximos IV sobre este tema:

> «Nuestra moral cristiana debe tener un carácter cristocéntrico que exprese el amor y la libertad... Muchas de las cosas de los buenos tiempos de antaño, aceptadas por nuestros antepasados sencillos y piadosos, hoy no se aceptan. Sólo citamos como ejemplo la presentación que hacemos en nuestro catecismo de los preceptos de la Iglesia. Según nuestros catecismos, faltar sin motivo una vez a la misa del domingo... constituye un pecado mortal que merece, por consiguiente, la condenación eterna. ¿Es esto razonable? Hoy día, ¿cuántos católicos adultos se lo creen? ¿No sería más evangélico, más eficaz y también más práctico, presentar los mandamientos no como órdenes bajo pena de pecado, sino como consejos que atraen, como una luz que engendra amor?... Además, este espíritu de amplia apertura ¿no es el de nuestro Señor, para quien *el sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado?*»[59].

Ahora, cuando han pasado más de treinta años del concilio, podemos constatar, sin dificultad, que este tema del precepto dominical ha evolucionado ostensiblemente, quedando muy relativizado en la conciencia de la mayoría de los fieles. Ahora bien, si la gente se ha liberado de la presión del temor que antes iba uncido a esta práctica, no ha sido, en la mayoría de los casos, por una catequesis renovada en torno al sentido del domingo, sino como efecto de una transformación general de la sensibilidad cultural y de la conciencia religiosa, en la que, sin duda, tampoco ha estado ausente y ha actuado también como concausa el propio Vaticano II. De todos modos, no pensamos que esta relativa liberación del temor haya hecho surgir en nuestros fieles una actitud de admiración y alabanza ante la realidad divina, suelo nutricio de la eucaristía cristiana.

b) Aprendizaje de la gratuidad y la «biofilia»

El ser humano configurado «eucarísticamente» se caracteriza por el acoger y el dar gracias. La plegaria eucarística, en efecto, no habla ni de recompensas ni de castigos; su lenguaje se sitúa más allá de la utilidad y del cálculo. Por eso, hoy más que nunca, es un punto estratégico para la reflexión cristiana[60] y una escuela para el aprendizaje existencial de la gratuidad.

Durante muchos siglos, sin embargo, la plegaria eucarística ha permanecido muda e inexpresiva, sin influencia alguna en la conciencia religiosa de los creyentes. El canon romano, única plegaria eucarística en la tradición del rito romano, se realizaba en una lengua inaccesible al pueblo cristiano, más aún, se recitaba en silencio. De este modo, los valores fundamentales en torno a los cuales se había formado primero la plegaria judía, y luego la eucaristía cristiana, han permanecido durante muchos siglos como una urna cerrada con siete llaves.

¿Educadora o domesticada? La plegaria eucarística, internamente fundamentada en la admiración, la alabanza, la acción de gracias, la libertad y la gratuidad, no ha podido desplegar su inspiración original en el resto del culto cristiano y de la existencia cristiana. En consecuencia, otros polos de significación han ocupado este lugar: el sentimiento de culpa y de temor, la necesidad de expiación y propicia-

[59] En J. Hortet, *El precepto dominical:* Phase 61 (1971) 70.

[60] Insiste en este punto A. Delzant, *L'Eucharistie au regard d'une théologie fondamentale*: La Maison-Dieu 137 (1979) 7-25. «La cuestión es si el dar gracias que no crea nada no es también una estructura ontológica de nuestro auténtico ser de hombres y si, por tanto, la intervención dominadora en el mundo es la última palabra existencial que se puede decir acerca del hombre», se pregunta E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1970, 104. La relación interpersonal, ya a nivel humano, está marcada fundamentalmente por la categoría «gracia»: J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca 1984, 55. *Sí, no, perdón* y *gracias* son las cuatro palabras elementales con que nos encontramos en cualquier idioma. «Estas simples palabras designan entre las cuatro todo el espacio de la vida moral»: O. Abel, *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, Madrid 1992, 13.

ción, las relaciones de utilidad y *mercantilismo* con Dios[61].

Por otra parte, los valores ambientales de nuestra cultura moderna no hacen sino acentuar esta perspectiva *utilitarista*. «En nuestra civilización de la exterioridad –ha escrito L. Evely– nos encontramos tan absorbidos por nuestras ocupaciones de producción, rendimiento y consumo que olvidamos degustar lo que se nos ofrece *gratis*: la vida, la naturaleza, el aire, el sol, las estrellas, el arte, las relaciones fraternas»[62]. Las categorías hoy dominantes son, en efecto, las de planificación y rentabilidad, las de utilidad y eficacia, las de pragmatismo y funcionalidad. Esta antropología de dominación sobre la naturaleza y las cosas se extiende después a nuestros comportamientos, a nuestras relaciones con las personas, para proyectarse por fin a nuestras relaciones con el propio Dios.

Por eso, en medio de un mundo que desprestigia lo no rentable, el servicio desinteresado, la acción gratuita, la que no *produce* nada, el canto de admiración y alabanza de la plegaria eucarística tiene que resonar como un lenguaje extraño y original[63], esta «pérdida de tiempo» en la alabanza divina debe herir la sensibilidad del que estima que el «tiempo es dinero». Pero el creyente que sabe apreciar el núcleo más íntimo de su herencia cristiana se dejará actuar por este ejercicio saludable que va más allá de la necesidad y el cálculo. La plegaria eucarística debe ser para él un aprendizaje continuado y progresivo de la admiración, de la generosidad, de la gratuidad, del amor desinteresado.

La plegaria eucarística, como matriz no sólo del culto cristiano, sino de toda la vida eclesial, educará a la comunidad cristiana a abrirse a la realidad en sus dimensiones de gozo y de disfrute, como creación de Dios; ayudará a ser un pueblo abierto a las positividades del mundo, promocionador de la vida, la esperanza y la gratuidad[64]. En este sentido, la *anáfora IV*, instruida en la rica tradición de las plegarias orientales, es un ejemplo elocuente y rico en virtualidades. En su canto a la creación, puede sintonizar cualquier voz, en especial la del creyente moderno sensibilizado a los valores ecológicos en trance de destrucción.

Pero, desgraciadamente, este canto cósmico de la *anáfora IV* se presenta casi como un huésped solitario en el conjunto tradicional de la eucología romana. Los numerosos prefacios de esta tradición no nos aportan sino ecos fugitivos de este canto de la creación, deteniéndose mucho más en los *invisibilia* (los coros de ángeles y arcángeles) que en los *visibilia*, el universo material, nuestro lugar propio y nativo de la percepción de Dios[65].

Nuestra liturgia actual apenas se detiene en la admiración y el gozo del *don de la vida*. En realidad, como ha escrito E. Jüngel, el hombre, plantado en la existencia, que se pregunta maravillado y busca su

---

[61] X. Basurko, *La eucaristía como escuela de oración*: Phase 197 (1993) 394-396. Sobre la utilización de esquemas «produccionistas» y mercantilistas en la teología sacramental durante siglos: L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 17 ss.

[62] L. Evely, *Cada día es un alba*, Santander 1989, 18.

[63] «Cómo cantar a Dios en tierra extraña»: las reflexiones de Gustavo Gutiérrez acerca del salmo 137 pueden ser contextualizadas también en el primer mundo: *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca 1986, 15 ss.

[64] «El anuncio de que la *gratuidad* existe, de que es la fuente de todo don y de toda vida, puede despertar el apetito de vivir y, por tanto, de arriesgar, no con miras a algo, sino simplemente porque la vida tiene valor en sí y por sí misma. En este sentido, una Iglesia portadora del anuncio de esta *gratuidad* puede desempeñar un papel decisivo en un mundo marcado por el *nihilismo*, a condición de que no le haga el mismo juego, convirtiendo a Dios en un fundamento, haciéndole servir a fines particulares o reservando para sí los efectos de esa gratuidad»: P. Valadier, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander 1990, 138-139.

[65] «¿Cómo puede ser que los *visibilia* tengan un lugar tan oscuro en un sacrificio de alabanza que les pide en préstamo sin embargo el pan y el vino? ¿Es normal que la balanza de nuestra alegría y nuestra admiración parezca inclinarse tan fuertemente sobre el lado de los ángeles y arcángeles? ¿No descubrimos un poco mejor la grandeza divina en el universo que nos rodea que entre los tronos y dominaciones, de los que no sabemos nada?»: J. P. Audet, *Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie. Nova et vetera:* Ephem. Lit., 80 (1966) 379. L. Wittgenstein en su *Tractatus*, 6, 44 declara: «Místico no es el modo *cómo* está hecho el mundo, sino el hecho de que exista»: ver M. Olasagasti, *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1976, 57.

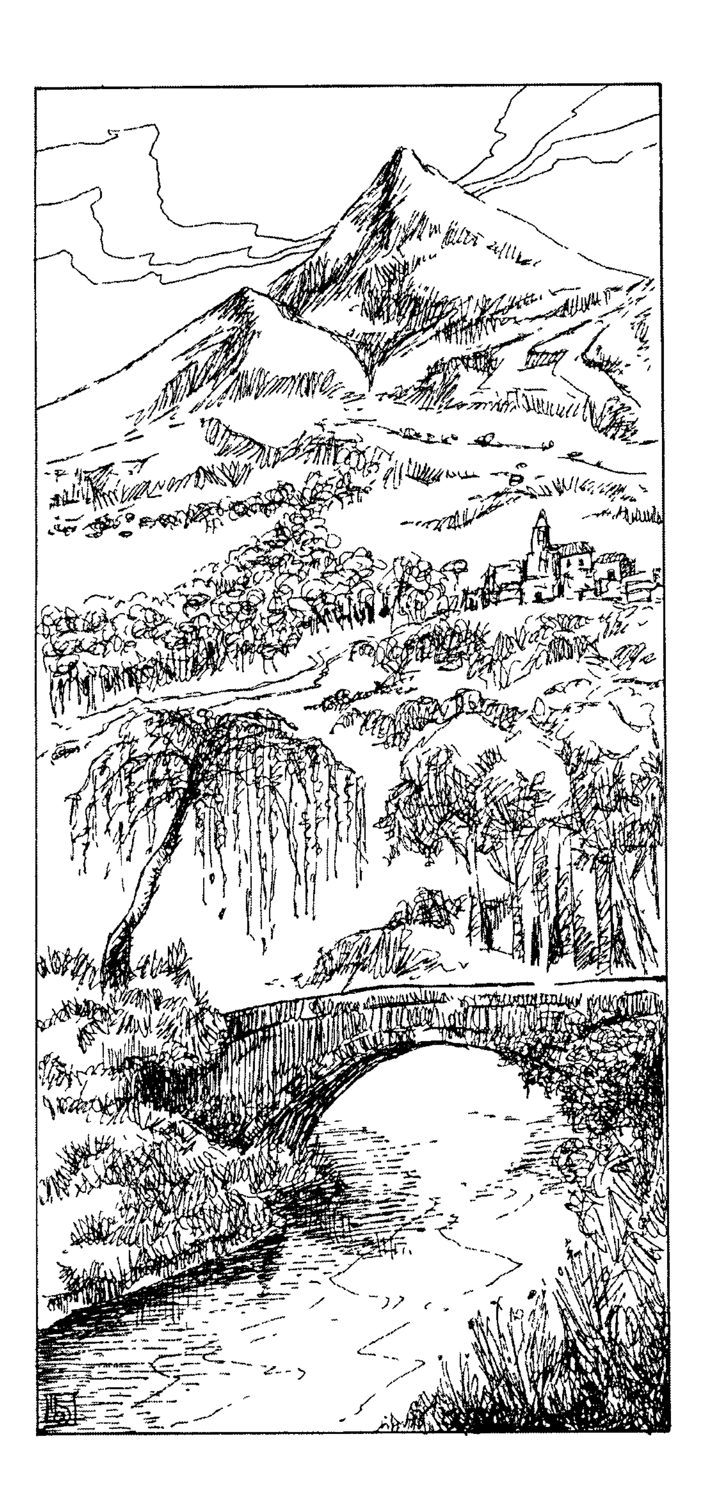
fundamentación cara a la posibilidad del no ser, es la cuestión filosófica fundamental. No hay respuesta científica a esa pregunta. Este «shock ontológico» (P. Tillich) de la posibilidad del no ser y del estigma de la finitud puede resolverse en angustia y miedo, pero también en acción de gracias ante el dador de la vida [66]. ¿Por qué no explicitar este motivo en la plegaria eucarística? ¿Por qué no cantar al Dios de los vivientes una alabanza emocionada por el regalo de nuestra propia existencia?

Habitualmente el lenguaje de la Iglesia recurre al *don de la vida* cuando tiene que enfrentarse con el aborto, el suicidio o la violencia terrorista. ¿Por qué no habituar a los creyentes a amar y agradecer la vida, don admirable de Dios, introduciéndolo como motivo explícito y constante en el desarrollo interno de la plegaria eucarística? ¿No sería ésta la mejor escuela de *biofilia?* La liturgia renovada tiene aquí, a nuestro juicio, otra tarea pendiente cara a futuras realizaciones; tarea que afortunadamente empieza ya a cumplirse. Valga como ejemplo este bello fragmento de una plegaria reciente:

«Te alabamos por todas las cosas bellas
que has hecho en el mundo
y por la alegría que has dado a nuestros corazones.
Te alabamos por la luz del sol
y por tu palabra, que ilumina nuestras vidas.
Te damos gracias por esta tierra tan hermosa
que nos has dado,
por los hombres que la habitan
y por habernos hecho el *regalo de la vida*» [67].

8. Participación del pueblo y función presidencial de la anáfora

Se ha escrito con toda razón que las oraciones eucarísticas, surgidas de la reforma litúrgica del Vaticano II, «han hecho por el ecumenismo, en diez años, más que cuatro siglos de discusiones teológi-



[66] E. Jungel, *Dios como misterio del mundo,* Salamanca 1984, 51-55. Este tema visto desde la perspectiva de una «fiesta del nacimiento», en: X. Basurko, *Hacia una pastoral del bautismo:* Teología y catequesis 18 (1986) 249-260.

[67] *1ª Plegaria eucarística para las misas con niños.*

cas entre católicos y protestantes»[68]. Un reflejo de esta nueva situación alcanzada a nivel ecuménico es, sin duda, el documento interconfesional de Dombes (1972) y, dentro de él, el planteamiento de la *presidencia de la eucaristía.*

«Cristo, en la eucaristía, congrega y alimenta a su Iglesia, invitándola a la comida que él preside. Esta presidencia tiene como signo la presidencia de un ministro, al que él ha llamado y enviado... El ministro manifiesta que la asamblea no es propietaria del gesto que ella está realizando, que no es dueña de la eucaristía: la recibe de otro, de Cristo, que vive en su Iglesia. El ministro, sin cesar de ser miembro de la asamblea, es también ese enviado que significa la iniciativa de Dios y el vínculo de la comunidad local con las otras comunidades en la Iglesia universal. La asamblea eucarística y su presidente, con sus relaciones mutuas, viven su dependencia del único Señor y sumo sacerdote. El ministro, en su relación con la asamblea, vive su presidencia como un servicio del Cristo pastor»[69].

En la eucaristía, cena *del Señor,* la presidencia sigue estando reservada a Cristo, actor principal de la celebración. En este sentido, tiene una función de enorme importancia el relato de la institución dentro de la plegaria eucarística. En efecto, interrumpiendo su oración de alabanza y acción de gracias, el presidente visible del banquete se eclipsa literalmente, quedando detrás del Señor mismo; el perfil del presidente visible aparece como en sobreimpresión sobre la figura de Jesús de Nazaret, contemplado en el curso de la cena, y ahora viviente como resucitado. Así, pues, este relato arquetípico dentro de la anáfora tiene la función esencial de visualizar y representar (hacer presente por medio de una imagen simbólica) la presidencia del Señor.

[68] C. Geffré, *L'eucharistie lien de la gracieuseté de Dieu et de l'homme:* La Maison-Dieu 137 (1969) 155. La plegaria eucarística protestante de Lima (1982) tiene idéntica estructura que las nuevas plegarias eucarísticas surgidas del Vaticano II: Dial. Ecum. 65 (1984) 369-379.

[69] Grupo de Les Dombes, *¿Hacia una misma fe eucarística?,* Barcelona 1973, 28. En términos muy similares se expresa el documento BEM (*Bautismo, eucaristía, ministerio*) del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Lima 1982): Cuadernos Phase 15, 40 (Eucaristía, n. 29).

En la actual *Ordenación general del Misal Romano* se puede leer: «Entre las atribuciones del sacerdote ocupa el primer lugar la plegaria eucarística, que es el vértice de toda la celebración[70]. ¿Querrá ello decir que toda la plegaria eucarística deberá ser una especie de monólogo del presidente ante una asamblea reducida al silencio? Ciertamente el *canon romano,* única plegaria eucarística de la tradición romana en dieciséis siglos, ha sido muy parca en admitir la participación del pueblo. Esta limitación, percibida por la reforma litúrgica, ha querido ser subsanada por las tres nuevas plegarias eucarísticas, introduciendo una aclamación después del relato de la institución. De este modo, son cuatro los momentos en que la asamblea reunida es llamada a intervenir en el interior de la anáfora:

- en el diálogo inicial,
- en el canto del *Sanctus,*
- en la aclamación después de la consagración,
- en el *Amén* final.

Como reacción a la actitud excesivamente presidencialista, o clerical, de la liturgia pre-conciliar, y como efecto de una mala inteligencia del sacerdocio de los fieles, hemos conocido en el período posconciliar prácticas desacertadas, como la de hacer recitar toda la oración eucarística en coro a la asamblea entera, reservando quizá el reducto cuasi-mágico de las palabras consagratorias al clérigo presidente.

Por otro lado, hemos visto «tronar» a algún que otro liturgista contra los excesos de la participación del pueblo en la plegaria eucarística, concretamente por intervenir junto con el sacerdote en la doxología final. Las normas del *Ordo Missae* son claras en este punto; pero habrá que tener cuidado con los argumentos que se utilizan para permitir o prohibir la participación del pueblo en un determinado momento de la anáfora, no sea que caigamos en falsos dogmatismos que no resisten al menor análisis. Juzgamos que, para unos y para otros, puede resultar oxigenante y clarificador el testimonio de la liturgia comparada, el comportamiento de los ritos diversos

[70] *Nuevas normas de la Misa. Ordenación general del Misal Romano,* n. 10 (Bac minor 9), Madrid 1969, 87.

PRESIDENCIA DE LA EUCARISTÍA, COMUNIDAD Y CELIBATO

1. *Un impasse: el acceso a la eucaristía dominical*: Es una verdadera paradoja pensar que la Iglesia católica, cuya espiritualidad es fuertemente eucarística, cuya práctica privilegia esta celebración desde hace siglos, que pide a sus religiosos y religiosas una participación cotidiana en la eucaristía, llegue a no poder ofrecer la eucaristía dominical a los fieles, a los que por otra parte les impone un deber participar en ella. La Iglesia ¿tiene el derecho de instalarse duraderamente en la práctica de las ADAP («asambleas dominicales en ausencia de presbítero»)? Esta situación no podría durar mucho tiempo sin tener consecuencias trágicas. Estas consecuencias son a la vez teologales y pastorales. Conciernen a la *identidad* de la Iglesia. A nivel pastoral, ciertos fieles no hacen ya diferencia entre una ADAP y la verdadera eucaristía. Por otra parte, es legítimo invocar aquí el derecho de los fieles a los sacramentos, reconocido en el último derecho canónico (can. 213). Se trata aquí del derecho de las comunidades mismas. Habrá que encontrar una solución a este problema antes que sea demasiado tarde.

B. Sesboüé, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Eglise et les ministères aujourd'hui*, París 1996, 103-104.

2. La comunidad cristiana no puede o puede difícilmente subsistir por largo tiempo sin reunirse regularmente en torno a la mesa del Señor. De aquí se deriva, por otra parte, que también ella tiene derecho a tener un dirigente ordenado de la comunidad, que la presida, que le anuncie la palabra en nombre de Cristo y que dirija la celebración eucarística. Este derecho no puede permanecer insatisfecho por la sencilla razón de que en particulares situaciones no haya candidatos suficientemente instruidos y decididos a abrazar el celibato que pide la ordenación.

El principio de selección empleado en la Iglesia católica romana (celibato y completa instrucción teológica), a pesar de su conveniencia con el oficio, está ligado a ciertas situaciones y, por tanto, no necesariamente unido con la colación del oficio eclesiástico. Esto se admite comúnmente. Por eso este principio de selección no debe considerarse como superior al derecho de una comunidad cristiana a la celebración eucarística.

A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 255.

3. A pesar de que existen muchos puntos de contacto entre ministerio y celibato, también los hay, e innegables, entre matrimonio y ministerio; precisamente a ellos se refieren los textos del Nuevo Testamento que hablan del «hombre de una sola mujer».

No pocos de los que se manifiestan a favor de una separación de sacerdocio y celibato lo hacen invocando sobre todo los *derechos humanos*. Pero cualquiera puede renunciar a sus *propios* derechos (no a los de los demás). Habría que ver, por consiguiente, si lo que se invoca a veces no es una concepción burguesa-liberal de la libertad más que una idea de libertad *evangélica*...

El único argumento decisivo para continuar la lucha en favor de la separación de ministerio y celibato es, a mi entender, el siguiente: por un lado, una mayor credibilidad del carisma del celibato libremente elegido ante los ojos del mundo y de la propia comunidad eclesial; por otro, un argumento eclesial y teológico, es decir, el derecho de gracia que tienen todas las comunidades cristianas a contar con presidentes y a celebrar la eucaristía. La vinculación entre celibato y ministerio en la Iglesia occidental aumenta el peligro de que en muchos sitios se vean comprometidas la vitalidad apostólica y la celebración de la eucaristía. En tal situación, una legislación de la Iglesia, que de hecho puede cambiarse, debe *ceder* ante el derecho más apremiante al desarrollo eucarístico y apostólico de las comunidades.

E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Madrid 1983, 162-163.

en este punto concreto de la intervención del pueblo en el interior de la plegaria eucarística.

En todos los ritos hay, como mínimo, *tres momentos* dentro de la anáfora en los que la asamblea reunida expresa por la aclamación o por el canto su participación en la plegaria, pronunciada en su nombre por el sacerdote que preside: el diálogo inicial, el *Sanctus* y el *Amén* final. Encuadrar la plegaria eucarística entre un diálogo inicial y un *Amén* final es un dato universal, que se puede remontar hasta las fuentes judías de la *birkat ha-mazon* o acción de gracias después de la cena. También la anáfora de *La tradición apostólica,* tal como hemos visto más arriba, está enmarcada entre estas dos intervenciones. Parece ser que, mientras la oración eucarística fue «improvisada» [71], las intervenciones del pueblo debieron limitarse únicamente a esos dos momentos.

En el siglo IV en oriente, y un poco más tarde en Roma, aparece el himno tomado de Is 6, el *Sanctus.* Todas las liturgias han acogido este himno cósmico en la primera parte de la anáfora. Y aquí se acaba la evolución del *canon romano* en lo tocante a la participación del pueblo. Otras liturgias, sin embargo, ofrecen un amplio abanico de intervenciones de la asamblea en el interior de la plegaria eucarística. He aquí algunos ejemplos significativos:

– En todos los ritos orientales (salvo el caldeo), se encuentra un canto de aclamación y de alabanza:

«Te alabamos,
te bendecimos,
te damos gracias, Señor,
te invocamos, Dios nuestro» [72].

Normalmente este canto va situado entre la *anámnesis y* la *epíclesis*, y expresa el aspecto propiamente eucarístico y doxológico de la plegaria eucarística.

– En los grupos egipcio y palestino existe una aclamación de anámnesis pascual a continuación del relato de la institución y antes del memorial pascual que realiza el presidente:

«Tu muerte, Señor, anunciamos,
y proclamamos tu santa resurrección...» [73].

– El relato de la institución es ratificado por el *Amén* de la asamblea en todos los ritos orientales y el rito hispánico. Es un medio sencillo de subrayar el carácter particularmente sagrado de este momento de la oración eucarística. Generalmente son dos *Amén,* después de cada consagración; pero, a veces, son muchos más, mezclados con otras breves aclamaciones. En el rito copto, donde a lo largo de toda la anáfora intervienen sin cesar, junto con el presidente, también el diácono, el coro y el pueblo, el relato de la institución se desarrolla en un continuo diálogo entre presidente y asamblea:

Presidente
«Porque la noche aquella
en que por voluntad y poder propios
quisiste entregarte,
tomaste pan en tus santas, puras, inmaculadas,
bienaventuradas y vivificantes manos,

Asamblea
Creemos que así es realmente. Amén.

Presidente
elevaste la mirada hasta el cielo,
hacia Dios, tu Padre y Señor de todas las cosas,
diste gracias,

Diácono
Amén.

Presidente
pronunciaste la bendición,

Diácono
Amén.

Presidente
proclamaste su santidad,

Diácono
Amén.

[71] Entiéndase «improvisación» en el sentido que antes ya hemos explicado.

[72] V. M. Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy,* Madrid 1969, 258 y 263.

[73] Es interesante anotar que el pueblo se dirige aquí directamente a Cristo: ver V. M. Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística*, 180, 196-197, 207.

Asamblea
Creemos, proclamamos y glorificamos.

Presidente
lo partiste,
lo diste a tus queridos, santos discípulos
y apóstoles, y dijiste:
Tomad, comed todos de él,
porque esto es mi cuerpo,
partido por vosotros y por muchos,
entregado para el perdón de los pecados.
Haced esto en memorial mío.

Asamblea
Así es realmente. Amén» [74].

– *La epíclesis* es subrayada de diferentes maneras según los ritos; unas veces por el *Amén,* otras veces por un canto del coro. Estas aclamaciones tienen, con frecuencia, un carácter deprecativo y hacen de puente de unión con las intercesiones que vienen a continuación [75].

– En las *intercesiones,* que tienen su lugar hacia el fin de la anáfora, el pueblo se asocia a la plegaria del presidente con el *Kyrie, eleison* en todos los ritos orientales. También se utilizan otras fórmulas como: «acuérdate, Señor, y ten misericordia» [76].

– La *conclusión* de la plegaria eucarística no es tan neta en los ritos orientales como lo es en el canon romano. Muy frecuentemente se realiza con un rito de elevación y un canto de toda la asamblea: «Un solo Santo, un solo Señor Jesucristo...», que viene enriquecido con diversas doxologías trinitarias [77].

Este rápido inventario es suficiente para mostrarnos que, en todos los ritos, el pueblo ha intervenido de manera múltiple en el curso de la misma plegaria eucarística, para poner más de relieve los ejes esenciales de la anáfora; esta participación del pueblo, sin embargo, en absoluto se ha percibido como un atentado al carácter presidencial de la oración eucarística. Además, este recordatorio del pasado quizá pueda estimular futuras realizaciones en el ámbito de la plegaria eucarística. Las intervenciones del pueblo, de todos modos, no deben dañar la unidad de la oración eucarística, no deben cortar ni enturbiar el movimiento y el ritmo interior de la anáfora; por el contrario, deben hacer progresar el discurso del celebrante y la acción común de toda la asamblea [78].

9. La tarea de crear un nuevo lenguaje

Lo que ha supuesto la introducción de estas nuevas plegarias eucarísticas en la liturgia romana solamente puede ser valorado en su justo precio por aquellos que vivieron y sufrieron la situación anterior: único canon, en latín, y recitado en silencio. La tarea realizada por la reforma litúrgica del Vaticano II podemos considerarla como una etapa necesaria, después del *impasse* de dieciséis siglos; pero, evidentemente, aún quedan tramos por recorrer.

a) ¿Es suficiente restaurar?

Los encargados de poner en obra la reforma litúrgica del concilio, de un modo general y más concretamente en el campo de las plegarias eucarísticas, no han querido ocultar sus intenciones *restauradoras.* Dejando aparte la *anáfora IV* que, aunque inspirada claramente en la tradición oriental, ha intentado un cierto acceso a la sensibilidad actual y un distanciamiento mayor de las fuentes latinas, el resto de la producción anafórica oficial ni siquiera ha pretendido imprimir las huellas de los gozos y espe-

[74] V. M. Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística,* 195-196.

[75] V. M. Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística,* 180-181, 197, 207.

[76] V. M. Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística,* 182.

[77] V. M. Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística,* 176, 184, 208.

[78] J. Gelineau, *Les interventions de l'assemblée dans le canon de la messe:* La Maison-Dieu 87 (1966) 141-149. Las nuevas plegarias eucarísticas para celebraciones con niños tienen muy en cuenta esta participación de la asamblea en el interior mismo de la anáfora por medio de breves aclamaciones. La anáfora protestante de Lima (1982) prevé hasta ocho momentos de intervención por parte del pueblo: Dial. Ecum., 65 (1984) 374-377.

ranzas, temores y luchas de la humanidad contemporánea, esto es, de los «signos de nuestro tiempo».

Así, la *plegaria eucarística II,* como ya queda dicho, es sustancialmente una producción del siglo II-III; la *anáfora III* está inspirada, en su género y en sus formulaciones, en las anáforas galicanas e hispánicas tradicionales. Los *nuevos prefacios* son, asimismo, una creación de estilo muy peculiar: se han construido como «centones» [79] de expresiones bíblicas, patrísticas y extractos de antiguas oraciones latinas. Las preguntas brotan espontáneamente: ¿Es suficiente restaurar? Nuestras asambleas cristianas, que viven el final de este siglo XX y se aprestan al cambio de milenio, ¿en virtud de qué razonamiento están obligadas a orar, a expresar su acción de gracias, con textos creados hace tantos siglos? ¿Se puede confundir la fidelidad a la fe con la pura permanencia de las palabras y giros verbales?

No son pocos los autores que han señalado, desde diversos flancos, sus motivos de insatisfacción acerca de los textos oficiales de la liturgia renovada, y en concreto de las plegarias eucarísticas. Son los límites propios de una mera labor de *restauración.* Ponen en evidencia el anacronismo y abstracción de este lenguaje, su talante hierático y frío, característico del llamado «genio» romano (E. Bishop), que traducido a nuestras lenguas modernas pone de manifiesto la distancia cultural de los originales latinos. Así se expresaba el liturgista Adrien Nocent:

> «La liturgia romana es sin duda muy cerebral, muy poco popular, y no es de extrañar que lo que hoy llamamos *religiosidad popular* haya sido una reacción instintiva del pueblo cristiano, al que no podían satisfacer las celebraciones, sobre todo eucológicas... Debemos preguntarnos si la reforma litúrgica, inspirada a menudo en un retorno a las sobrias líneas del pasado y de la antigüedad, no ha ido demasiado lejos en su retorno a ese intelectualismo aristocrático que caracteriza al genio romano de la antigüedad» [80].

Estamos hablando del lenguaje litúrgico, pero en una creación literaria, como en el caso de las plegarias eucarísticas, difícilmente se pueden deslindar la valoración estético-literaria y las categorías antropológicas y teológicas en él implicadas. Por eso, con razón planteaba Salvatore Marsili cómo se debe comportar en la traducción: ¿Se deben traducir sólo las palabras o también la *mentalidad* y las categorías implicadas en ese lenguaje? Si la reforma litúrgica intenta aportar «algo vivo para hombres vivos», no queda otro camino que ponerse a trabajar en la creación de un *nuevo lenguaje litúrgico:*

> «Las traducciones, que son necesarias y útiles, están revelando cada vez más su insuficiencia. Tales fórmulas, nacidas en un clima profundamente cristiano, pero en situaciones distintas de las nuestras, se nos presentan frecuentemente en la traducción como si llegaran –hermosas, pero sin vida– de un mundo muy lejano del nuestro» [81].

Más cerca de nosotros, Luis Maldonado ha vuelto una y otra vez sobre este problema. En un estudio reciente ha hecho ver que, aunque el tema del misterio pascual es un logro de la renovación litúrgica, es preciso reconocer que la proclamación de la resurrección (en los prefacios actuales del misal romano) es «francamente pobre, decepcionante, y queda muy por detrás de lo que la actual teología bíblica nos enseña». Añade Maldonado que otros muchos temas están necesitados de la misma revisión en los actuales textos litúrgicos [82].

---

[79] Se denomina «centón» a una obra literaria compuesta en su mayor parte de citas ajenas.

[80] A. Nocent, *Gestos, símbolos y palabra en la liturgia occidental contemporánea:* Concilium 152 (1980) 194. Para el tema de la liturgia renovada en su conjunto se puede ver X. Basurko, *¿Es suficiente restaurar?:* Liturgia (Silos) 254 (1971) 188-197; J. Guichard y grupo de Lyón, *Política y vocabulario litúrgico,* Santander 1977; M. Augé, *Eucología,* en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, 759-771 hace ver que este problema afecta tanto a la eucología mayor como a la menor.

[81] S. Marsili, *Textos litúrgicos para el hombre moderno:* Concilium 42 (1969) 231. Para identificar la procedencia de los textos litúrgicos actuales: A. Dumas, *Les sources du nouveau Missel Romain (I)*: Notitiae 60 (1971) 37-42; (II): *Ibíd.,* 74-77; (III): 62, 94-95; (IV): 63, 134-137; (V): 64, 276-280; (VI): 69-70, 408-410. Ver también: D. Mathieu, *Remarques sur l'anthropologie des prières liturgiques actuelles:* La Maison-Dieu 112 (1972) 144-157; J. Gomis, *«Los siervos piden al Dios soberano la fuerza de lo alto». La misa necesita nuevas oraciones*: Sal Terrae 798 (nov. 1979) 791-797; C. Díaz Marcos, J. L. Saborido, *Uso y abuso de la palabra en la Eucaristía*: Sal Terrae 779 (mayo 1995) 390-396.

[82] L. Maldonado, *Secularización de la liturgia*, Madrid

Por su parte, J. I. González Faus ha hecho un repaso del lenguaje teológico-literario de las cuatro plegarias eucarísticas oficiales, deteniéndose en la *anáfora III* y en el lenguaje «victimista» que ella prodiga; establece unos principios teológicos básicos y una nueva formulación para una reforma de esta plegaria. Como conclusión afirma:

> «Lo que importa subrayar es que la reforma litúrgica está por comenzar: al menos está por continuar. La distancia de lenguajes es cada vez mayor; y cuando lo ritual no brota de las entrañas mismas de lo humano es cuando se convierte en "superestructura" (caso de que se lo rechace) o en "superstición" (caso de que se lo acepte)... En cualquier caso, lo que no puede ocurrir es que la reforma litúrgica se vaya continuando hoy mediante una vuelta al pasado que sustituye la dificultad de la evangelización por la sugestión de la nostalgia. Como si la Iglesia renunciase a ser maestra de vida para pasar a ser sólo profesora de arqueología» [83].

b) Acción de gracias en un mundo quebrantado

En un mundo como el nuestro, donde se palpan el sufrimiento, la angustia y la injusticia, ¿cómo puede elevarse un cántico de alabanza y de acción de gracias a Dios? Es una dificultad sentida en nuestros días, y que nos evoca la balada del desterrado del Sal 137: «¿Cómo cantar al Señor en tierra extraña?» [84].

La respuesta primera tiene que ser ésta: también la acción de gracias, modelo de nuestra plegaria eucarística, la de Jesús en la última cena, subió hacia el Padre en la proximidad de la pasión y de la muerte, en víspera del abandono de todos. Pero este contrapunto del dolor, junto a la admiración de Dios, parece echarse en falta en el conjunto de los textos de la liturgia actual, como acertadamente lo advierte André Fermet:

> «Nuestros textos litúrgicos, aun los renovados, dan a veces una curiosa impresión de serenidad artificial y casi intemporal en contraste bastante violento, en determinados domingos, con la fuerza provocadora de un pasaje concreto del evangelio. Los textos de las *oraciones*, de los *prefacios*, de ciertas plegarias eucarísticas, pasan con excesiva facilidad de la salvación adquirida por Jesucristo a sus consecuencias finales (término de nuestra ruta pascual), ignorando o saltándose aventuradamente todo cuanto queda por medio.
>
> Mucho quedaría todavía por hacer a este respecto, a fin de que, sin necesidad de transformarse en mociones políticas, en panfleto de reivindicaciones o en enumeraciones de las miserias, frustraciones o injusticias que nos afligen, el lenguaje de las oraciones, prefacios y plegarias eucarísticas apareciese como menos "despegado" (en el sentido de "indiferente" y desdeñoso de las contingencias) y cobrase en bastante mayor medida el aire de *una acción de gracias en un mundo quebrantado*» [85].

En las más recientes investigaciones acerca de los orígenes de la plegaria eucarística, concretamen-

---

1970, 283-291; *La resurrección de Cristo expresada en la liturgia de hoy*: Phase 180 (1990) 481-493.

[83] J. I. González Faus, *Sobre las plegarias eucarísticas. Para continuar la reforma litúrgica*: Phase 180 (1990) 513-514.

[84] «Sin *cantos* a Dios, sin acción de gracias por su amor, sin oración, no hay vida cristiana. Pero, ¿cómo agradecer a Dios el don de la vida desde una realidad de muerte temprana e injusta?, ¿cómo expresar la alegría de saberse amado por el Padre desde el sufrimiento de los hermanos y hermanas?, ¿cómo cantar cuando el dolor de un pueblo parece ahogar la voz en el pecho?: G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca 1986, 15 ss.

[85] A. Fermet, *La eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús*, Santander 1980, 62-63. También J. B. Metz anota ese mismo defecto: «La historia de la oración no conoce únicamente la oración de júbilo y exaltación, de aleteo y canto del alma, sino también la oración formada en la angustia, en el hundimiento del alma, en la cercanía de la desesperación, en el clamor desde lo profundo. Por eso he de hablar aquí de un peligro que veo existe también en el lenguaje usual y ordinario de las oraciones de nuestra vida eclesial. El lenguaje de estas oraciones ¿no carece demasiado del tono del dolor, de lo negativo?... ¿No acrecienta el mutismo, precisamente, en las situaciones de dolor y de crisis? ¿Pueden sentirse aludidos por esta clase de oraciones los hombres que se encuentran en una situación de conflicto y de riesgo, los que se encuentran bajo el dolor y la opresión?»: J. B. Metz, K. Rahner, *Invitación a la oración*, Santander 1979, 23-24; ver también J. B. Metz, E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid 1996, 58.

te en el libro de C. Giraudo al que hemos aludido al comienzo de este capítulo, se insiste en la importancia de la *todah* junto a la *berakah;* ahora bien, el grito de angustia y el lamento, el recuerdo de los sufrimientos y las infidelidades aparecen como un elemento integrante de esta plegaria de alabanza y acción de gracias (como en Neh 9). Este aspecto parece interesar cada vez más a los liturgistas, y debería estimular realizaciones futuras en el ámbito de la anáfora [86].

c) *El espejismo de las plegarias improvisadas*

El teólogo J. P. Jossua ha dedicado un trabajo crítico al fenómeno posconciliar de las plegarias eucarísticas libres. Después de anotar las deficiencias reales de las plegarias eucarísticas oficiales, pasa a valorar de un modo general los textos difundidos de plegarias libres en ámbito francófono. Aunque no debe extenderse este juicio al acto litúrgico en que nacieron, Jossua considera el conjunto de este tipo de producción teológicamente pobre y literariamente mediocre [87].

Hemos recordado, a lo largo de este capítulo, el carácter de «improvisación» sobre un determinado eje de ideas fundamentales, que comportaba tanto la plegaria judía como la eucaristía cristiana en los primeros siglos. Este tipo de discurso litúrgico móvil sobre estructuras muy asentadas ha podido funcionar bien en ambientes domésticos, con comunidades de formato reducido. El número cambia las relaciones, y por ello el crecimiento de las comunidades llevó consigo históricamente una mayor ritualización de la liturgia, y una fijación de los textos [88].

[86] Así, por ejemplo, D. Power, *Pueblo y liturgia:* Concilium 190 (1983) 485.

[87] J. P. Jossua, *Las plegarias eucarísticas libres. Intento de valoración:* Concilium 152 (1980) 251-258. Ver también el extenso boletín de M. du Saint-Esprit, *La créativité liturgique à travers quelques revues:* La Maison-Dieu 114 (1973) 97-109.

[88] La mejor síntesis histórica hasta el momento: A. Bouley, *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Tests*, Washington 1981.

De todos modos, en ningún momento de la historia litúrgica se ha conocido una creación improvisada a partir de cero. La tradición de la plegaria eucarística, desde sus orígenes, ha estado compuesta de un cierto número de valores fundamentales (acción de gracias, relato de la institución, memorial, ofrenda, epíclesis, etc.); esta riqueza fundamental debe constituir la herencia permanente, el cauce profundo que deben respetar y hacer actual las realizaciones diversas de cada época.

Por lo demás, hay mucho de espejismo ilusorio en el lenguaje de la espontaneidad y la improvisación. En realidad son muy raros los momentos de gracia, incluso en el poeta más inspirado. En la mayoría de las circunstancias anida en nuestro interior un deseo oscuro que no halla su expresión adecuada [89]. Por eso, cuando nos entregamos a la improvisación verbal echamos mano de los recursos inmediatamente disponibles, con demasiada frecuencia pobres y superficiales. La experiencia muestra que la oración improvisada incide también en los mismos «tics» de expresión, recae en los mismos *clichés* triviales y estereotipados.

De aquí la necesidad de formas de expresión ya adquiridas que, si en un primer momento pueden parecer contrarias a la verdadera espontaneidad, en realidad se demuestran como cauce de expresión para una verdad más profunda; es el caso del pianista que ha repetido cientos de veces la partitura de Mozart hasta hacerla suya y expresarse en profundidad a través de ella; y también del orante de los salmos que, a fuerza de repetirlos, va adentrándose en el sentido más íntimo de esas plegarias hasta llegar a cantarlos como creación propia [90]. Ahora bien, para que esto pueda acontecer con las plegarias eucarísticas, además de recuperar la actitud interior, el talante eucarístico, del que hemos hablado más arriba, es preciso un nivel de calidad en el contenido y en la forma expresiva de esas plegarias.

[89] Ver, sobre este punto, la fina descripción de san Agustín, *De catechizandis rudibus,* II, 2 (Bac 499), Madrid 1988, 450.

[90] He aquí un significativo texto del famoso abad Casiano (360-435): «Penetrando en el íntimo sentido de los salmos, en adelante ya no los cantan como compuestos por el profeta, si-

d) La belleza y el poder evocador de las plegarias eucarísticas

«Una liturgia que no nace poéticamente es un fracaso», ha escrito M. D. Chenu[91]. La palabra halla verdadero eco cuando surge de una fuente profunda y se encarna en unas formas accesibles y bellas. Supone una hondura en la experiencia humana y una calidad en el sentimiento religioso[92]. En este sentido, diversos autores en su día hicieron una valoración muy positiva de las plegarias eucarísticas creadas por el autor holandés H. Oosterhuis. He aquí el juicio de J. P. Jossua:

> «De buena ley teológica, pese a ciertas deficiencias, muchas de estas anáforas concilian la actualización con la posibilidad de volver a ser utilizadas; son modernas sin esoterismo ni afectación y, con frecuencia, emotivas y estéticas. Quizá porque han nacido de una experiencia cristiana vigorosa, repleta a la vez de densidad humana y del sentido respetuoso, liminar, que debe tener todo acercamiento a Dios. Quizá también –y en eso consiste el prodigio del don creador en arte– porque la escritura es aquí auténticamente poética y encierra en sus vocablos la sencilla belleza de lo cotidiano, la búsqueda amorosa de un corazón religioso, el estremecimiento de un pueblo lleno de esperanzas. Es posible, pues, crear hoy plegarias eucarísticas bellas, nuevas e impregnadas de tradición»[93].

En abril de 1973, una carta circular de la S. Congregación para el Culto a los presidentes de las Conferencias Episcopales abordaba directamente el tema de la plegaria eucarística. El documento reconoce que las cuatro plegarias eucarísticas no satisfacen plenamente a las exigencias de los diversos grupos y pueblos, y da cuenta de la petición, hecha en muchas ocasiones a la S. Congregación, de disponer de nuevos textos de oraciones eucarísticas «que respondan más perfectamente al modo de sentir y de hablar de nuestro tiempo».

A pesar de ello, la S. Congregación no juzgaba conveniente, en ese momento, conceder a las Conferencias Episcopales la facultad general de mandar componer o aprobar nuevas oraciones eucarísticas. Cree más urgente una catequesis más amplia sobre las plegarias eucarísticas ya existentes. De todos modos, cara al futuro la Sede Apostólica

> «no rehusará considerar las peticiones legítimas, y juzgará con benevolencia las solicitudes que le dirijan las Conferencias Episcopales para la eventual composición e introducción en el uso litúrgico, en circunstancias particulares, de una nueva oración eucarística»[94].

El Sínodo suizo de 1972 propuso la preparación de una anáfora; el trabajo llegó a su cumplimiento

---

no como una plegaria personal de la que, el mismo que ora, cree ser el autor»: *Conferencia*, X, 11, ed. E. Pichery: Sources Chrétiennes 54, 92-93. Sobre la improvisación y la necesidad de modelos formales: J. Gelineau, *Une technique à retrouver: le bon usage d'un modèle dans les prières liturgiques:* La Maison-Dieu 114 (1973) 85-96; *Liturgia para mañana. Ensayo sobre la evolución de las asambleas cristianas*, Santander 1977, 132-134; *Tradición, creación, cultura:* Concilium 182 (1983) 171-185.

[91] M. D. Chenu, *Antropología de la liturgia*, en J. P. Jossua, Y. Congar (dir.), *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 193. La indigencia poética de nuestra actual liturgia ha sido señalada certeramente por Luis Maldonado: «Es llamativa la casi total ausencia de textos líricos, hímnicos (aparte de los salmos) en el actual misal romano. El hecho resulta casi más chocante si establecemos una comparación con el casi oceánico material de que se componen las celebraciones bizantinas»: *Meditación teológica sobre el arte en la liturgia:* Concilium 152 (1980) 173; X. Basurko, *Símbolo, culto y cultura:* Phase 160 (1987) 294.

[92] El poeta auténtico es el que «saca a la conciencia lo que tú y yo y el vecino reconoce, y confirma cuando lo oye, como una cosa presentida y ya largo tiempo sabida»: J. Pieper, *El amor*, Madrid 1972, 96.

[93] J. P. Jossua, *Las plegarias libres. Intento de valoración:* Concilium 152 (1980) 257-258; también S. Marsili, *Textos litúrgicos para el hombre moderno*: Concilium 42 (1969) 235. Las obras de H. Oosterhuis traducidas al castellano son: *Tú eres un amigo difícil*, Salamanca [3]1980; *Alguien pasa junto a ti*, Salamanca 1977 (p. 118-139: *Diez plegarias eucarísticas)*. Un estudio comparativo entre las anáforas tradicionales y las de H. Oosterhuis en J. B. Ryan, *Les prières eucharistiques de Huub Oosterhuis:* La Maison-Dieu 125 (1976) 60-84.

[94] *Carta circular de la S. Congregación para el Culto Divino a los presidentes de las Conferencias Episcopales sobre la plegaria eucarística*, n. 4-6, en A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía (Selección de documentos posconciliares)*, Madrid 1979, 217-218; ver el estudio de M. Carmona García, *Nuevas plegarias eucarísticas*, en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, 1417-1437.

en 1974, y fue aprobado por la Congregación. La plegaria nacía en las tres lenguas de Suiza: francés, alemán e italiano; pero no existía texto latino en esa época[95]. Posteriormente, se extendió su uso fuera de la Confederación Helvética y está en vigor también en el ámbito de la lengua española. Su estructura es semejante a las otras plegarias del misal, sin embargo esta anáfora ha abierto nuevos caminos al desarrollo de la eucología. Su particularidad reside en el modo de formular la plegaria; se expresa en efecto en un lenguaje que muchos estiman como el más nuevo de las diez plegarias eucarísticas que actualmente conocemos.

Comporta cuatro prefacios, en relación no con tiempos particulares, sino con temas; aportan un elemento variable a la oración fija que sigue al *Sanctus*; este corazón de la plegaria es seguido a su vez de cuatro formularios de intercesión. La conmemoración (fija) de los difuntos y de los santos conduce a la doxología final. El primer párrafo de la parte fija hace mención, de forma inacostumbrada, a los discípulos que han encontrado al Señor resucitado en el camino de Emaús:

«Como hizo en otro tiempo
con los discípulos de Emaús,
él nos explica las Escrituras
y parte para nosotros el pan».

Esta referencia eucarística al Señor *resucitado* forma un excelente contrapeso al anuncio de la *pasión* del relato de la institución, al que va unida la epíclesis del Espíritu sobre el pan y el vino. El conjunto de la plegaria merece esta valoración del gran especialista T. J. Talley:

«Esta anáfora sigue el modelo general de las oraciones del misal; pero su audacia teológica unida a su simplicidad ha producido una plegaria de una muy bella unidad; su gran popularidad es fácil de comprender, y de apreciar... Ello sugiere que nuestros estudios sobre la estructura anafórica dan frutos más ricos cuando se permite ofrecer un modesto modelo para el presente, que cuando se impone un *modelo clásico*, que debe ser violentado para su puesta en práctica»[96].

Juzgamos, por nuestra parte, que el liturgista tiene una responsabilidad no sólo cara a una liturgia establecida en cada momento, sino también cara a una liturgia futura, una «liturgia semper reformanda» como la misma Iglesia, la que se debe ir creando para responder a las necesidades espirituales de la comunidad cristiana que vive el *hoy* y el *aquí*. En este sentido, es una opinión cada vez más compartida que la fase de renovación litúrgica ya concluida parece estar reclamando un estadio ulterior, una «etapa nueva», que no debe caracterizarse ya por un trabajo de traducción desde unos originales latinos, sino por una tarea de creatividad a partir de las propias lenguas y culturas[97].

El campo central de esta creatividad será, sin duda, el de las plegarias eucarísticas, al que están convocados poetas y liturgistas; y no será la primera vez en la historia en que las virtualidades poéticas de una lengua puedan desarrollarse justamente en el hermoso quehacer de expresar la alabanza al creador del universo.

---

[95] La *editio typica* ha sido publicada en Notitiae 301 (1991/8) 382 ss. Ver recensión de P. de Clerk, *La révision de la prière eucharistique «suisse»:* La Maison-Dieu 191 (1992) 61-68.

[96] T. J. Talley, *Structures des anaphores anciennes et modernes:* La Maison-Dieu 191 (1992) 42-43. Según M. Scouarnec, es deseable «considerar los programas litúrgicos como *bocetos* sobre los cuales se puede bordar de modo relativamente flexible, como, por otra parte, se hacía en la Iglesia de los tres primeros siglos, por lo menos»: *Vivre, croire, célébrer*, París 1983, 70; L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 350-351.

[97] Así, por ejemplo, I. Oñatibia, *El proyecto litúrgico del Concilio Vaticano II*: Lumen 1-4 (1986) 190-191; L. Maldonado, *Unidad y diversidad del Misal. Nueva etapa en la reforma litúrgica*: Phase 180 (1990) 465-472.

LITURGIA PROTESTANTE

Ofrecemos aquí en su integridad la estructura interna de la eucaristía celebrada en la Asamblea de Lima, con motivo de la reunión de la Comisión *Fe y Constitución*. Utilizada por vez primera el 15 de enero de 1982, es un texto litúrgico en el que confluía el consenso teológico y el espíritu recogido en el documento de Lima, *Bautismo, eucaristía y ministerio* (BEM)[1]. Este texto es debido al teólogo de Taizé, Max Thurian. El lector podrá apreciar la estrecha semejanza con el «guión» de cualquier reunión dominical de las comunidades católicas.

Liturgia de entrada

1. Salmo de entrada (con antífona y *Gloria Patri* o himno)

2. Saludo

S. La gracia de Nuestro Señor Jesucristo,
el amor del Padre,
y la comunión del Espíritu Santo
esté con todos vosotros.

P. Y con tu espíritu.

3. Confesión

P. Señor misericordioso,
confesamos que somos esclavos del pecado
y somos incapaces de librarnos de él
por nosotros mismos.
Hemos pecado contra ti
de pensamiento, palabra y obra,
por lo que hemos hecho
y por lo que hemos dejado de hacer.
No te hemos amado con todo nuestro corazón
ni hemos amado a nuestro prójimo como
a nosotros mismos.
Por el amor de tu Hijo, Jesucristo, ten misericordia
de nosotros.
Perdónanos, renuévanos y condúcenos,
para que podamos gozarnos en tu voluntad
y caminar por tus sendas
para gloria de tu santo nombre. Amén.

4. Absolución

S. Dios todopoderoso,
que entregaste a Jesucristo a la muerte por nosotros
y que por el amor de Cristo perdonas todos nuestros pecados.
Como ministro llamado y ordenado por la Iglesia,
y con la autoridad de Jesucristo,
yo os absuelvo de vuestros pecados
en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

P. Amén.

5. Letanías de Kyries

L. Para que seamos capaces de mantener la unidad
del Espíritu en el vínculo de la paz y juntos confesemos
que hay un solo cuerpo y un solo Espíritu,
un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo,
roguemos al Señor.

P. Kyrie, eleison

L. Para que pronto alcancemos la comunión visible
en el cuerpo de Cristo, partiendo el pan
y bebiendo el cáliz en la misma mesa,
roguemos al Señor.

P. Kyrie, eleison

L. Para que, reconciliados en Dios por Jesucristo,
podamos reconocer los ministerios de los demás
y alcancemos la unidad en el ministerio
de la reconciliación,
roguemos al Señor.

P. Kyrie, eleison

6. Gloria

Gloria a Dios en las alturas
– Y paz en la tierra al pueblo de Dios.
Señor Dios, rey celestial, Dios Padre todopoderoso.

[1] Ver el número monográfico de la revista Diálogo Ecuménico 18 (1983) en el que se incluye una traducción de ese documento ecuménico; también Cuadernos Phase, n. 15.

– Te adoramos, te damos gracias.
Te glorificamos.

– Señor Jesucristo, Hijo único del Padre.
Señor Dios, Cordero de Dios

– Tú que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros.

– Tú que quitas el pecado del mundo,
atiende nuestra súplica.

– Tú que estás sentado a la derecha del Padre,
ten piedad de nosotros.

Porque sólo tú eres santo
– Sólo tú Señor

Sólo tú Altísimo, Jesucristo, con el Espíritu Santo

– En la gloria de Dios Padre.
Amén.

Liturgia de la palabra

7. Colecta

S. Oremos: Señor Dios clemente y misericordioso,
tú que ungiste a tu Hijo amado con el Espíritu Santo
por medio de su bautismo en el Jordán,
y le consagraste profeta, sacerdote y rey:
derrama de nuevo tu Espíritu sobre nosotros
para que seamos fieles a nuestra llamada bautismal,
para que deseemos ardientemente la comunión
del cuerpo y la sangre de Cristo,
y sirvamos a los pobres de tu pueblo
y a todos los que necesitan de tu amor.
Por Jesucristo, tu Hijo, Nuestro Señor,
que vive y reina contigo en la unidad
del Espíritu Santo,
un solo Dios, por los siglos de los siglos.

P. *Amén.*

8. Primera lectura

(Antiguo Testamento, Hechos o Apocalipsis)

9. Salmo de meditación

10. Epístola

11. Aleluya

12. Evangelio

13. Homilía

14. Silencio

15. Credo Niceno-Constantinopolitano

(Texto del año 381)

16. Intercesión

O/S.[2] Oremos en la fe a Dios nuestro Padre,
a su Hijo Jesucristo
y al Espíritu Santo.

P. Kyrie, eleison

L. Por la Iglesia de Dios extendida por todo el mundo,
invoquemos al Espíritu.

P. Kyrie, eleison

L. Por los dirigentes de las naciones:
para que establezcan y defiendan la justicia y la paz,
invoquemos la sabiduría de Dios.

P. Kyrie, eleison

L. Por quienes sufren opresión o violencia,
invoquemos el poder del salvador.

P. Kyrie, eleison

L. Para que las Iglesias descubran su unidad visible
en el único bautismo que las incorpora a Cristo,
pidamos el amor de Cristo.

P. Kyrie, eleison

L. Para que las Iglesias puedan reconocer
los ministerios de los otros
en el servicio a su único Señor,
pidamos la paz de Cristo.

P. Kyrie, eleison

(Plegarias espontáneas de la asamblea)

O/S. En tus manos, Señor,
encomendamos nuestras plegarias
confiando en tu misericordia;
por tu Hijo, Jesucristo, Nuestro Señor.
Amén.

[2] Ministro ordenado o sacerdote.

Liturgia de la eucaristía

17. Preparación de los dones

O/S. Bendito seas, Señor, Dios del universo,
que nos has dado este pan,
fruto de la tierra y del trabajo del hombre:
él será para nosotros pan de vida.

P. Bendito sea Dios ahora y por todos los siglos.

O/S. Bendito seas, Señor, Dios del universo,
que nos has dado este vino,
fruto de la vid y del trabajo del hombre:
él será para nosotros el vino del reino eterno.

P. Bendito sea Dios ahora y por todos los siglos.

O/S. Igual que el grano esparcido por los campos
y la uva dispersa en la ladera
se han reunido ahora
en el pan y en el vino de esta mesa,
así, Señor, haz que toda tu Iglesia
pronto se congregue unida en tu reino
desde los confines de la tierra.

P. ¡Maranathá! ¡Ven, Señor Jesús!

18. Diálogo

S. El Señor esté con vosotros

P. Y con tu espíritu.

S. Levantemos el corazón

P. Lo tenemos levantado hacia el Señor

S. Demos gracias al Señor, nuestro Dios

P. Es justo y necesario

19. Prefacio

S. En verdad es justo y necesario glorificarte,
siempre y en todo lugar;
darte gracias, Señor, Padre Santo,
Dios todopoderoso y eterno:
porque con tu palabra viva creaste todas las cosas,
proclamando su bondad.
A imagen tuya creaste al hombre
para que compartiera tu vida y reflejara tu gloria;
y al cumplirse la plenitud de los tiempos nos diste a
Cristo como camino, verdad y vida.
El aceptó el bautismo y la consagración
como siervo tuyo
para anunciar la buena nueva a los pobres.

Y en el momento supremo,
Cristo nos legó la eucaristía
para que celebráramos el memorial de la cruz
y la resurrección
y recibiéramos como alimento su presencia.
El hizo a todos los redimidos partícipes
del sacerdocio real
y por amor a sus hermanos
eligió ministros
que puedan alimentar a la Iglesia con tu palabra
y darle vida por tus sacramentos.
Por eso, Señor, con los ángeles y los santos
proclamamos y cantamos tu gloria.

20. Sanctus

P. Santo, Santo, Santo...

21. Epíclesis I

S. Oh Dios, Señor del universo,
santo eres tú e inmensa tu gloria.
Envía sobre tu eucaristía al Espíritu vivificador
que habló por Moisés y los profetas,
que cubrió a la Virgen María con la gracia,
que descendió sobre Jesús en el río Jordán
y sobre los apóstoles el día de pentecostés.
Que la efusión del Espíritu de fuego
transfigure esta comida de acción de gracias,
para que este pan y este vino sean para nosotros
el cuerpo y la sangre de Cristo.

P. Veni, Creator Spiritus!

22. Institución

S. Que el Espíritu creador cumpla las palabras
de tu Hijo amado.
El cual, la noche en que iba a ser entregado,
tomó pan y, dándote gracias,
lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo:
Tomad y comed:
Este es mi cuerpo,
que será entregado por vosotros.
Haced esto en conmemoración mía.
Después tomó el cáliz

y, dándote gracias,
lo pasó a sus discípulos diciendo:
Tomad y bebed todos de él:
Esta es mi sangre de la nueva alianza,
que será derramada por vosotros
y por todos los hombres
para el perdón de los pecados.
Haced esto en conmemoración mía.
¡Grande es el misterio de la fe!

P. ¡Anunciamos tu muerte, Señor Jesús!
¡Celebramos tu resurrección!
¡Esperamos tu venida gloriosa!

23. Anámnesis
S. Por eso, Señor,
al celebrar ahora el memorial de nuestra redención,
recordamos el nacimiento y vida de tu Hijo
entre nosotros,
su bautismo por Juan,
su última cena con los apóstoles,
su muerte y descenso al lugar de los muertos;
proclamamos la resurrección de Cristo
y su ascensión a la gloria,
donde él, nuestro sumo sacerdote,
intercede por todos;
y esperamos su venida final.
Unidos en el sacerdocio de Cristo, te presentamos
este memorial: recuerda el sacrificio de tu Hijo
y concede a todos los hombres los beneficios
de la obra redentora de Cristo.

P. Maranathá! ¡Ven, Señor!

24. Epíclesis II
Dirige tu mirada, Señor, sobre esta eucaristía,
que tú mismo has preparado a la Iglesia,
y acéptala por tu gracia
y reconoce en ella la ofrenda de tu Hijo,
por cuya inmolación quisiste devolvernos tu alianza;
para que, partícipes de su cuerpo y sangre,
y llenos del Espíritu Santo,
formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu,
un sacrificio vivo para alabanza de tu gloria.

P. Veni, Creator Spiritus!

25. Conmemoraciones
O/S. Acuérdate, Señor,
de tu Iglesia una, santa, católica y apostólica,
redimida por la sangre de Cristo.
Revela su unidad, guarda su fe y presérvala en la paz.
Acuérdate, Señor, de todos los siervos de tu Iglesia:
obispos, presbíteros, diáconos,
y de todos a los que has concedido la gracia especial
del ministerio.
(Acuérdate especialmente...).

Acuérdate también de todos nuestros hermanos
que han muerto en la paz de Cristo
y cuya fe sólo tú conociste:
guíalos al jubiloso banquete que has preparado
a todos los pueblos en tu presencia,
con la bienaventurada Virgen María,
con los patriarcas y profetas, los apóstoles
y los mártires...
y con todos los santos a quienes dio vida tu amistad.

Con todos ellos te alabamos
y esperamos la felicidad de tu reino
cuando, en unión a toda la creación,
libre ya de pecado y de muerte,
podamos glorificarte.
Por Cristo Nuestro Señor.

P. Maranathá! ¡Ven, Señor!

26. Conclusión
S. Por Cristo, con él y en él
a ti, Dios y Padre omnipotente,
en la unidad del Espíritu Santo,
todo honor y gloria
ahora y por todos los siglos.

P. Amén.

27. Oración del Señor
S/O. Unidos por un solo bautismo
en el mismo Espíritu Santo y en el mismo
cuerpo de Cristo,
oremos como hijos de Dios:

P. Padre nuestro...

28. La paz
S/O. Señor Jesucristo, que dijiste a los apóstoles:

«Mi paz os dejo, mi paz os doy»,
no mires nuestros pecados, sino la fe de tu Iglesia.
Para que se cumpla tu voluntad,
concédenos siempre esta paz y guíanos
hacia la unidad perfecta
de tu reino para siempre.

P. Amén

S. La paz del Señor sea siempre con vosotros.

P. Y con tu espíritu.

S/O. Daos unos a otros un signo de reconciliación y de paz.

29. Fracción del pan
S. El pan que partimos
es la comunión del cuerpo de Cristo,
el cáliz de bendición, por el que te damos gracias,
es la comunión en la sangre de Cristo.

30. Cordero de Dios
P. Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo,
ten piedad de nosotros.
Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo,
ten piedad de nosotros.
Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo,
danos la paz.

31. Comunión

32. Oración de acción de gracias
S. Oremos en paz al Señor:
Oh Señor, nuestro Dios, te damos gracias
por habernos unido mediante el bautismo
en el cuerpo de Cristo
y por habernos llenado de júbilo en la eucaristía.
Condúcenos hacia la unidad visible de tu Iglesia
y ayúdanos a guardar todos los signos
de la reconciliación
que nos has concedido.

Ahora que hemos probado el banquete
que has preparado para nosotros en el mundo
que ha de venir,
podremos un día participar juntos
de la herencia de los santos
en la vida de tu ciudad celestial.
Por Cristo, tu Hijo, Nuestro Señor,
que vive y reina contigo
en la unidad del Espíritu Santo,
un solo Dios, por los siglos de los siglos.

P. Amén.

33. Himno final

34. Palabras de misión

35. Bendición
S. El Señor os bendiga y os guarde.
El ilumine su rostro sobre vosotros y os conceda su favor.
El Señor se fije en vosotros y os conceda la paz.
Que os bendiga Dios todopoderoso,
Padre, Hijo y Espíritu Santo,
ahora y por siempre

P. Amén.[3]

[3] Ver Diálogo Ecuménico 65 (1984) 369-379.

5

Memorial del sacrificio

En la estructuración interna de la plegaria eucarística, ya desde los primeros testimonios explícitos, aparece como un elemento constante y fundamental el *memores offerimus*, «al celebrar el memorial te ofrecemos». Nos hallamos ante el tema de la eucaristía como sacrificio: uno de los dos grandes temas que ha preocupado, casi obsesivamente, a la teología postridentina.

En efecto, la Reforma protestante –como dice J. J. von Allmen– había pedido a la Iglesia de occidente que procediera a la *excomunión* de este momento sacrificial de la misa porque se había comportado digna de castigo[1]. Al no aceptar la Iglesia de occidente esta condenación del sacrificio, se confirmó la división. En todo caso, para entender la actitud de los reformadores ante este aspecto de la teología eucarística, es preciso tener muy en cuenta la *praxis* efectiva del «otoño de la edad media» en torno a las misas, su multiplicación y sus variantes de funcionamiento.

A la sombra de esta larga y penosa polémica entre católicos y protestantes, el lenguaje religioso se ha hecho más precavido. «*Sacrificio* es un vocablo que no goza de buena prensa en muchos ambientes cristianos; entre los términos pertenecientes al vocabulario católico tradicional, resulta ser éste, en la actualidad, uno de los más sospechosos»[2]. Por eso, de un tiempo a esta parte, se juzga preferible vertebrar la formación espiritual del creyente sobre la fe en la bondad de la creación y el «optimismo soteriológico» (K. Rahner), que seguir insistiendo en el tema del *sacrificio*, con su relente de dolorismo y religiosidad masoquista. Este «lenguaje sacrificial» parece haber pasado, por momentos, a manos laicas; y es utilizado, con su variada gama de connotaciones ascético-rituales, tanto en el mundo de la economía (en crisis, paro, reconversión...) como en el mundo del deporte[3].

Por otra parte, en nuestros días, el redescubrimiento del concepto bíblico del «memorial» parece haber aportado una salida convincente al *impasse* de tantos siglos sobre el tema sacrificial. Desde otra vertiente, las modernas investigaciones, sobre todo de la ciencia psicoanalítica, nos hacen sospechar que el esquema sacrificial tiene mucho que ver con los dinamismos arcaicos, en gran parte inconscien-

---

[1] J. J. von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel 1966, 102-103.

[2] L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 297.

[3] J. L. Schlegel hace una pequeña antología de expresiones de la prensa deportiva y política, que refleja un lenguaje ritual y religioso devaluado. «En una sociedad desacralizada y enteramente secularizada, quizá se ha perdido la fe, pero se han recuperado, desviados de su sentido, el vocabulario, los ritos y los símbolos»: *Religions à la carte*, París 1995, 5-6.

tes, tanto del individuo como de la sociedad. La obra de René Girard, y la polémica suscitada en torno al «mecanismo victimal» en la sociedad, no es más que un síntoma de la actualidad del tema sacrificial en nuestro mundo cultural.

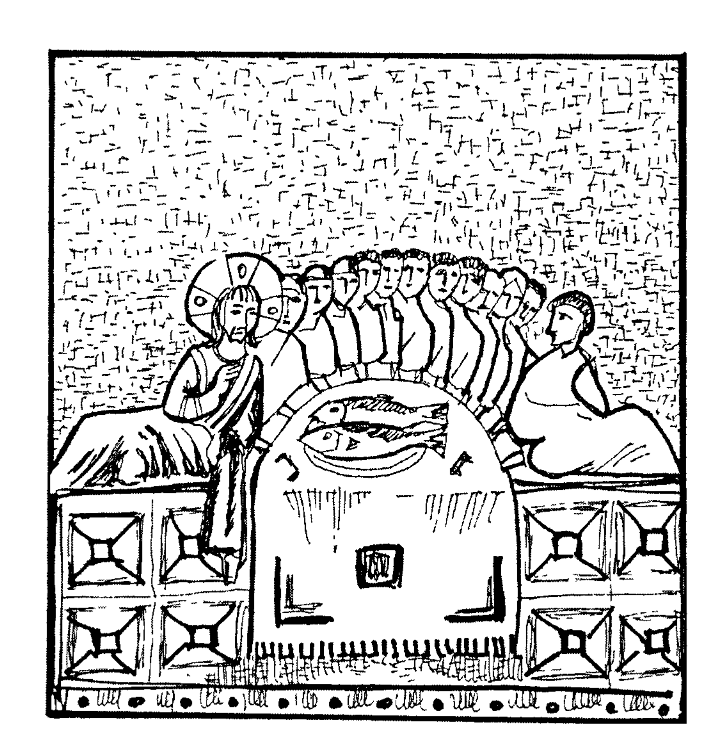
El sacrificio parece ser la piedra angular del edificio religioso en la mayor parte de las sociedades primitivas. Como anota René Bastide, el sacrificio comporta dos polos fundamentales: por un lado, *se ofrece;* por otro, *se priva* de aquello que se ofrece. La historia de las religiones y la etnología se preocupan, sobre todo, del primer aspecto: el sacrificio como *rito*. Los moralistas se fijan más bien en el segundo aspecto, o sea, en la necesidad de la *renuncia* para la construcción del hombre auténtico.

En la historia comparada de las religiones, el sacrificio no aparece como un tipo particular de rito, sino como un *género* que contiene muchos ritos: sacrificios de acción de gracias, de petición, sacrificios expiatorios individuales o colectivos, sacrificios de consagración (de un lugar, de un objeto, etc.), sacrificios de comunión... Según se considere más primitivo este o aquel tipo, se propondrá una teoría diferente del sacrificio [4]. La misma religión bíblica no escapa a este hecho general. En efecto, la tradición vetero-testamentaria no tiene una palabra, sino muchas [5], para designar lo que nosotros, cómodamente, agrupamos bajo el genérico término de *sacrificio.* Por eso resulta peligroso hablar del sacrificio en general y, más aún, montar sobre bases tan frágiles una teología cristiana del sacrificio eucarístico. Aquí se encuentra posiblemente una de las raíces del contencioso sacrificial entre católicos y protestantes: en la ambigüedad del mismo concepto de *sacrificio.*

Teniendo en cuenta estas premisas, parece mejor proceder inductivamente, acercándonos directamente a los textos del nuevo testamento, y más en concreto a los relatos de la institución, para tratar de descubrir en qué sentido la eucaristía puede ser llamada *sacrificio.* De todos modos, la relación del concepto de *sacrificio* con la eucaristía pone en juego, además de sus fundamentos bíblicos, las enseñanzas transmitidas por la historia de las ideas y los descubrimientos científicos de las últimas décadas. Nuestra opinión es que si la interpretación sacrificial de la eucaristía puede tener sentido todavía en nuestros días, será gracias a un esfuerzo prolongado de atención a este conjunto de factores; ellos, con sus convergencias y sus interpelaciones, irán construyendo poco a poco las bases de un *estatuto cristiano* del sacrificio.

1. El sacrificio del nuevo testamento: la entrega de sí mismo

Hemos repetido, en más de una ocasión, que en los cuatro relatos de la última cena los exegetas actuales descubren dos tradiciones diferentes: la *helenística* (Pablo y Lucas) y la *palestinense* (Marcos y Mateo). Ahora bien, entre estas formas de tradición,



[4] R. Bastide, *Sacrifice,* en *Encyclopaedia Universalis,* 14 (1979) 583-585; J. Martín Velasco, *Aportación de la ciencia de las religiones a una teología cristiana del sacrificio*: Communio III (1985) 215-226.

[5] Se puede consultar, por ejemplo, R. de Vaux, *Las instituciones del Antiguo Testamento,* Barcelona [4]1985, 528 ss.

podemos advertir dos diferencias fundamentales que tocan muy de cerca al tema que nos ocupa en este capítulo:

– el mandato de la anámnesis, «haced esto en memoria mía», está presente en la fuente *helenística,* pero no así en Marcos y Mateo;

– las palabras sobre el cáliz están diversamente formuladas en ambas tradiciones.

Dejando para más adelante el tema del «memorial», vamos a fijarnos ahora en las palabras relativas al cáliz. En Marcos y Mateo se dice: «Esta es mi sangre de la alianza»; el don designado directamente es, pues, la *sangre.* En Pablo y Lucas, por el contrario, se dice: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre»; por tanto, el don directamente indicado es la *alianza.* Hay que añadir, además, que mientras en Marcos y Mateo se habla de «alianza» sin más, Pablo y Lucas hacen referencia a una «nueva alianza». Así, pues, detrás de estas escuetas palabras aparecen teologías diversas; lo que, a primera vista, no es más que una diferencia de formulación, se revela en profundidad como una teología distinta acerca de la relación entre antiguo y nuevo testamento. En las narraciones de la última cena, en efecto, junto al acorde fundamental pueden escucharse armónicos diversos, que responden a concepciones teológicas diferenciadas.

a) La tendencia de Marcos: teología sacrificial del AT

> «Entonces Moisés tomó la sangre y roció al pueblo diciendo: Esta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros» (Ex 24,8).

En Mc 14,14 (Mt 26,28), detrás de la expresión «sangre de la alianza», tomada de Ex 24,8, se encuentra toda la teología de la alianza del éxodo, y unida a ella está también la idea de sacrificio y de culto presente en los libros de Moisés. La cena de Jesús se presenta aquí en paralelismo con el acontecimiento de la alianza del Sinaí y su confirmación en el culto. Jesús, el nuevo Moisés, ofrece ahora la sangre del pacto en esta nueva liturgia de la alianza, por la que se funda el nuevo pueblo de Dios.

Este punto corona la comparación de Jesús con Moisés, que está presente a lo largo de los evangelios sinópticos. Esta perspectiva, propia de Marcos, quiere subrayar el aspecto de *continuidad* entre las dos alianzas. De este modo, la vida y la muerte de Jesús son interpretadas como sacrificio de la alianza que, recogiendo el dinamismo iniciado por Moisés, lo sitúa en un plano superior conduciéndolo a su sentido auténtico y definitivo.

b) La tendencia paulina: crítica profética del culto

Una atmósfera realmente diferente podemos percibir en las palabras de la institución, tal como quedan reflejadas en las narraciones de la fuente helenística. Si las raíces de la tradición palestinense enlazan con la ley, con la *torah*, los relatos de Pablo y Lucas nos ponen en conexión con otra gran tradición del mismo antiguo testamento: la teología de los profetas y su crítica del culto. La expresión «nueva alianza» nos recuerda, ante todo, la promesa contenida en el libro de Jeremías:

> «Vienen días, oráculo del Señor, en que yo sellaré con el pueblo de Israel y con el pueblo de Judá una *alianza nueva*. No será como la alianza que sellé con sus antepasados el día en que los tomé de la mano para sacarlos de Egipto. Entonces ellos violaron la alianza, a pesar de que yo era su dueño, oráculo del Señor» (Jr 31,31-32).

Detrás de esta promesa está toda la teología profética de la alianza, y su crítica de las prácticas de culto vacías, formalistas, a veces encubridoras de crímenes e injusticias, que alimentan engañosamente una confianza mágica en los ritos mismos. Contra esta tentación de autosuficiencia ritual, los profetas recuerdan la voluntad del Señor: «Quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6)[6]. Con la expresión «nueva alianza», vuelve a escucharse toda esta línea del pensamiento profético. La enérgica antítesis que se opone a la línea cúltica de la ley queda incorporada así a las palabras de

[6] Tratamos este tema en el arranque del capítulo 3: *Fracción del pan*.

la institución. La cena del Señor se presenta, de este modo, como la culminación de esta corriente espiritual y crítica de los profetas.

c) *Un centro común: la oblación personal*

Contra lo que pueda parecer a primera vista, no existe un abismo infranqueable entre estas dos perspectivas teológicas, aportadas por la tradición palestinense y por la tradición helenística respectivamente. Los cuatro relatos, en efecto, contienen un punto común de convergencia, aunque configurada diversamente. Según Marcos y Mateo, la sangre de la alianza será derramada «por muchos», es decir, por todos; Lucas actualiza esta universalidad en referencia a la asamblea cúltica presente y dice «por vosotros», expresión que también Pablo utiliza en la fórmula del pan.

Esta referencia del servicio «por muchos» introduce en las palabras de la cena las actitudes íntimas del siervo de Yavé, descritas en el deutero-Isaías. De este siervo se dice que «cargó con el pecado de muchos» (Is 53,12), librándolos así de la culpa (Is 53,11). Esta idea del siervo está vinculada en Isaías a la noción de alianza (Is 42,6; 49,8). De este modo, el concepto de alianza adquiere todavía una mayor profundidad; la alianza futura, en efecto, aparece basada no solamente en una interiorización de la ley (Jr 31,31 ss), sino sobre la *sustitución vicaria*, sobre el amor de aquel que vive y muere *por todos*.

La figura del siervo de Yavé es cristalización de una teología que nace en Israel en la época del exilio. El pueblo no tiene ya ni templo, ni culto; y, por tanto, resulta superflua la crítica del mismo. Ahora bien, en este período en el que parece que Dios ha abandonado a su pueblo elegido, comienza a madurar una idea nueva: el pueblo de Israel, en su situación de penuria y destierro, en su destino de pueblo maltrecho y sufriente, representa a los ojos de Dios el sacrificio de la humanidad.

Es la pasión del propio pueblo y no un rito cualquiera lo que constituye el auténtico culto y el verdadero sacrificio en la presencia de Dios. Israel, pues, aprende a conocer un género de sacrificio nuevo y más radical que el que tenía lugar en el templo: el *martirio*, o sea, la superación del sacrificio ritual por la entrega que uno hace de sí mismo. En la confesión de este único culto, que no consiste en ritos, sino en la total oblación de aquel que se ha entregado al Padre por todos los hombres, están de acuerdo los cuatro relatos de la institución eucarística. La idea del siervo de Yavé es el centro unificador que concilia la ley y los profetas.

En resumen: En la tradición helenística (Pb-Lc), la muerte de Jesús es expresada en términos de oblación de sí mismo, entrega martirial, mientras que, en la tradición palestinense (Mc-Mt), la muerte de Jesús es descrita en términos de una ofrenda cultual, bajo el influjo de la liturgia sacrificial de la ley antigua. La primera de estas dos posturas marca, sin duda, la orientación que Jesús debió dar en la última cena; por el contrario, la presentación cultual sacrificial, que figura en Marcos y Mateo, debe ser tenida como secundaria y derivada dentro de las fuentes del nuevo testamento. Así, pues, la oblación de Jesús, a la que aluden las palabras de la institución, ha de ser entendida primariamente como *sacrificio martirial*, como la entrega total de su persona por los demás[7].

d) *La vida como sacrificio espiritual* (Rom 12,1 ss)

La comunidad cristiana primitiva llegó a captar, sin duda, esta novedad radical del sacrificio de Je-

---

[7] J. Ratzinger, *La eucaristía ¿es un sacrificio?:* Concilium 24 (1967) 72-85; E. J. Kilmartin, *La Cène du Seigneur*, París 1967, 66 ss; J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 198-199. «La lectura sacrificial de la muerte de Jesús no es, desde el punto de vista neotestamentario, ni la más primitiva, ni siquiera la más importante»: L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 303. «Podemos ver en la *diakonía* de Jesús la raíz última de su existencia sacrificial, así como el punto de arranque de la posterior interpretación, por la Iglesia apostólica, de la vida y la muerte de Jesús como sacrificio»: M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1992, 48-49. Ver también, sobre este punto, las conclusiones de A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 15 y 268-270.

sús, como oblación personal y entrega martirial, presencializado en la eucaristía. Prueba de ello es el relieve que las fuentes neotestamentarias conceden al tema de la autodonación personal como característica de la vida cristiana, y que viene formulada en una terminología sacrificial (Rom 12,1; Flp 2,17; 4,18; Heb 13,15). Dirigiéndose a los cristianos de Roma, san Pablo les invita a ofrecer su existencia en el mundo como sacrificio espiritual, en un célebre pasaje que dice:

> «Os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual» (Rom 12,1).

Pablo dice «vuestros cuerpos». Es una forma semita de expresar la actividad humana, la persona humana implicada en su quehacer en el mundo. Por consiguiente, este «ser-en el-mundo» del cristiano, el trabajar en medio de la cotidianeidad por la solidaridad y la comunión humana, debe ser para el creyente un servicio prestado a Dios, culto divino y glorificación de Dios. El «esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» exige como consecuencia lógica (como *contradón*) el «ofreced vuestros cuerpos», la auto-entrega en servicio a los demás, como auténtico culto cristiano, de la exhortación paulina. Una vez más, el indicativo cristológico llama al imperativo ético[8].

Dentro de la misma óptica, Pablo interpreta su ministerio apostólico en clave litúrgica (Rom 15,16). Pero el texto más denso a este respecto es, sin duda, el de 1 Pe 2,5, donde las categorías fundamentales del culto (templo, sacerdocio, sacrificio) adquieren una identidad nueva por Cristo, y son referidas a la existencia y quehacer en el mundo, tanto del individuo como de la comunidad cristiana[9].

El testimonio global del nuevo testamento nos revela una especie de *anti-cultualidad*, que se muestra en la deliberada utilización de tiempos y espacios no-sagrados para las celebraciones propias de la asamblea cristiana y, sobre todo, en un peculiar uso y aplicación del vocabulario cultual. Existe, en efecto, una actitud intencionada de evitar términos técnicamente cultuales (sacerdote, sacrificio...) en ámbito propiamente cristiano; pero el objetivo interno de esta sorprendente *anticultualidad* es eminentemente positivo; se trata de expresar con vigor la presencia de una realidad nueva: desde ahora es Cristo la realidad interna del culto, y en él todo creyente está capacitado para hacer de su propia existencia en el mundo un sacrificio espiritual. Este es el mensaje fundamental de la carta a los Hebreos:

> «Al entrar en este mundo, dice Cristo: *No has querido sacrificio ni ofrenda, pero me has formado un cuerpo; no has aceptado holocaustos ni sacrificios expiatorios. Entonces yo dije: Aquí vengo, oh Dios para hacer tu voluntad*» (Heb 10, 5-7).

> «Perseverad en el amor fraterno. No olvidéis la hospitalidad (*filadelfía)*... Preocupaos de los presos, como si vosotros estuvierais encadenados con ellos; preocupaos de los que sufren, porque vosotros también tenéis un cuerpo... Así, pues, ofrezcamos a Dios sin cesar por medio de él un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios que bendicen su nombre. No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente (*koinonía)*, porque en tales sacrificios se complace Dios» (Heb 13,1-3 y 15-16).

Este párrafo final de la carta a los Hebreos, que no deja de evocar el texto solemne de Mt 25,31-46, nos hace ver la riqueza de sentido del término sacrificio en el nuevo testamento. El creyente glorifica a Dios con el «sacrificio de alabanza, o sea, con el fru-

---

[8] «Nos encontramos aquí de nuevo con la estructura *indicativo-imperativa* de Pablo, que destaca sobre todo en la teología paulina del bautismo en Rom 6. Lo que Cristo hizo por nosotros, todo lo que él significa para nosotros, nos llega en la representación sacramental... Esta realidad nos plantea ciertas exigencias, nos impone una fe que demuestre su autenticidad en el amor, a imitación de Cristo. El *imperativo ético* es el resultado del *indicativo cristológico»:* A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 38.

[9] E. Käsemann, *El culto en la vida cotidiana del mundo. A propósito de Romanos 12*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 21-28; E. Schillebeeckx, *El culto secular y la liturgia eclesial*, en la obra *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1970, 106-124.

to de los labios que bendicen su nombre», pero lo glorifica también por los sacrificios de misericordia, en donde de alguna manera el sacrificio de la autoentrega de Jesús fructifica en el servicio de los pobres, de los presos, de todos los que sufren[10].

2. Del sacrificio espiritual al sacrificio ritual

La connotación sacrificial de la eucaristía aparece con claridad desde la primera literatura cristiana. Los mismos protestantes, profundamente refractarios a este aspecto de la doctrina eucarística, no pueden menos de reconocerlo: «El conjunto de la tradición cristiana antigua –afirma J. J. von Allmen– habla de la cena recurriendo a la terminología sacrificial»[11]. Así en la fuente más antigua extrabíblica, en la *Didaché,* se dice:

> «Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro *sacrificio* sea puro. Pero todo aquel que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se haya reconciliado, a fin de que no se profane vuestro *sacrificio.* Porque éste es el *sacrificio* del que dijo el Señor: "En todo lugar y en todo tiempo se me ofrece un *sacrificio* puro, porque yo soy rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre las naciones"»[12].

Aquí tenemos que aludir a las investigaciones realizadas por H. Cazelles en el ámbito del antiguo testamento y por Ch. Perrot en el ámbito inter y neotestamentario. Según estos autores, el vocabulario cristiano primitivo de la *eucaristía* parece tener un trasfondo sacrificial, aunque espiritualizado. Existe probablemente una conexión entre el término *eucaristía* y la *todah* judía. En sus orígenes, la *todah* es un sacrificio de comunión, unido a una ofrenda y al canto de salmos de acción de gracias. Pero tras una evolución en el tiempo, el sacrificio *todah,* ya en la época del nuevo testamento, estaba tan fuertemente espiritualizado (sobre todo en ciertos ambientes críticos respecto al sistema sacrificial del templo), que toda la vertiente sacrificial había sido transferida a los salmos de acción de gracias; las ofrendas del pan y de la bebida servían únicamente de soporte simbólico del rito.

Así, pues, el sacrificio *todah* se había transformado en un *sacrificio de acción de gracias,* que era esencialmente un «sacrificio de los labios» ligado a la palabra. «Hacer la eucaristía» es confesar la gracia salvadora de Dios, y esta confesión de acción de gracias tiene una connotación sacrificial. Dentro de esta perspectiva se puede afirmar que la proclamación ritual de «la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26) ha constituido para las primeras comunidades cristianas la sustitución de la antigua *todah* por el Cristo del banquete cristiano[13].

El cristianismo de los primeros siglos tiene que enfrentarse con el culto sacrificial pagano y también con el culto judío. Ahora bien, en el intento de desmarcarse tanto del uno como del otro, el cristianismo subraya la dimensión espiritual de su culto; las comunidades cristianas profesan un culto espiritual que no tiene necesidad de lugares ni de tiempos sagrados, ni de manifestaciones externas y ruidosas[14],

[10] J. M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión,* Salamanca 1994, 92.

[11] J. J. von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur,* Neuchâtel 1966, 92.

[12] *Didaché,* XIV, en D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Bac 65), Madrid 1965, 91. La cita responde a Mal 1,11.14.

[13] H. Cazelles, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament*: La Maison-Dieu 123 (1975) 7-28; *L'anaphore et l'Ancien Testament,* en la obra *Eucharisties d'Orient et d'Occident,* París 1970, 11-21; Ch. Perrot, *Les repas du Seigneur:* La Maison-Dieu 123 (1975) 29-46. En la misma dirección las investigaciones de T. J. Talley, que afirma que si el vocabulario «eucaristía» se ha impuesto en el cristianismo en lugar de «bendición» ha sido probablemente en razón del uso sacrificial de «eucaristía», que aparece ya desde la *Didaché: De la «berakah» à l'eucharistie, une question à réexaminer:* La Maison-Dieu 125 (1976) 27-28.

[14] El rechazo de los instrumentos musicales en el culto cristiano en los primeros siglos viene justificado por su vinculación con los sacrificios, y el puro canto es valorado como sacrificio espiritual: X. Basurko, *El canto cristiano en la tradición primitiva* (Victoriensia 59), Vitoria 1991, 169-197. Pero, ya dentro del mismo judaísmo, se había producido una espiritualización del culto: «La pérdida del templo y de su culto sacrificial privó a los judíos de la manera de servir a Dios

ni de sacrificios cruentos de animales. Este culto espiritual se realiza en una adoración que surge de lo íntimo del corazón del creyente, florece en la eucaristía comunitaria, sacrificio de los labios, y se extiende a la vida total del cristiano en el mundo.

Estas primeras generaciones de cristianos tienen que soportar de sus contemporáneos la acusación de ser «gente atea y sin religión». Así el pagano Celso arremete contra los cristianos, diciendo: «Vuestros ojos no pueden soportar templos, ni altares, ni imágenes de dioses» [15]. Y los propios cristianos parecen dar por buena la acusación, ya que un autor de fines del siglo II, Minucio Félix, reconoce claramente: «Nosotros no tenemos ni templos ni altares» [16]. En consecuencia, sociológicamente hablando, los cristianos debían aparecer como personas menos religiosas que sus contemporáneos paganos.

Ante la acusación de *ateísmo* lanzada por los paganos contra los cristianos que no ofrecían sacrificios cruentos, Justino (a. 150) replica diciendo que el sacrificio agradable a Dios no consiste en consumir por el fuego las cosas por él creadas para nuestro sustento, sino en ofrecerlas para cubrir nuestras necesidades y las de los pobres [17]. Aquí se trasluce una concepción ético-religiosa del sacrificio más allá de una concepción ritual o cultual del mismo. En Justino, por supuesto, no se excluye el rito eucarístico, del que habla con toda explicitud; pero la eucaristía conserva su coherencia interior únicamente en este marco del sacrificio espiritual, que abarca la existencia total del creyente.

prescrita en la torah, y la supervivencia de la fe exigió, en consecuencia, una reinterpretación masiva de lo que anteriormente habían creído... Las antiguas acciones sacrificiales eran metafóricamente transferidas a la vida cotidiana del pueblo judío: al estudio de la torah, a la observancia de los mandamientos y a la oración en la sinagoga»: P. Bradshaw, *La liturgie chétienne en ses origines*, París 1995, 24.

[15] Orígenes, *Contra Celsum*, VII, 62: PG 11, 1507-1508.

[16] «Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? quod enim simulacrum Deo fingam, cum, si recte existimes, sit Dei homo ipse simulacrum? templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit?...»: Minucio Félix, *Octavius*, 32, 1, ed. C. Halm (CSEL 2) 45.

[17] Justino, *I Apología*, 13, en D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)* (Bac 116), Madrid 1954, 194.

También en el siglo II, la *Carta de Bernabé* evoca la crítica cultual de los profetas; Dios no tiene necesidad de sacrificios, ni de holocaustos, ni de ofrendas: todo esto fue invalidado por el Señor. La nueva ley del cristianismo exige en su lugar «que ninguno guarde en su corazón rencor contra su hermano»; en efecto, «sacrificio para Dios es un corazón contrito; olor de suavidad al Señor, un corazón que glorifica al que le ha plasmado» [18].

Así, pues, el sacrificio cristiano es la oblación de la persona, de toda su vida, y el homenaje de alabanza y de acción de gracias que se eleva en la eucaristía: sacrificio de los labios y sacrificio de la vida entera (Heb 13,15-16). En épocas de persecución se destaca con relieve el valor sacrificial de la muerte, la entrega *martirial* como culminación de la propia vida, en conexión con la vida y la muerte de Cristo [19]. Con esta acentuación del carácter *espiritual* del culto cristiano, se comprende bien que la eucaristía resalte no tanto la oblación de los dones materiales, cuanto la oblación o entrega personal. Refiriéndose a esta época temprana de la Iglesia, dice J. A. Jungmann:

> «Apenas si se fijan en el pan y vino como materia. Su atención está absorbida enteramente por el don puro, espiritual, celeste, que surgirá de su *eucaristía*, por la acción de gracias que se eleva de los corazones de todos, como culto legítimo en *espíritu de verdad*» [20].

Pero bastante pronto, ya a partir de fines del siglo II, se advierte en la Iglesia cristiana una actitud más conciliadora con las antiguas costumbres sacrificiales; este cambio se produce, fundamentalmente, en razón de la lucha contra el gnosticismo. Una de las características principales del movimiento gnóstico era su *dualismo*, que comportaba un vivo desprecio por lo material y lo corpóreo. Ante esta amenaza, los autores cristianos se ven obligados a defender *también* el lado exterior, material, de la religión cristiana y de su culto.

[18] *Carta de Bernabé*, II, 6, en D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Bac 65), Madrid 1965, 773-774.

[19] Ignacio de Antioquía, *Carta a los Efesios*, IX, I; *Carta a los Romanos*, IV, 1-2; *Martirio de san Policarpo*, XIV, 2.

[20] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid [4]1963, 549-550.

Este cambio es notorio en Ireneo de Lyón, el autor más destacado en la lucha contra el gnosticismo. En línea con la tradición anterior, también Ireneo valora la ofrenda interior del corazón, pero ante el espiritualismo dualista profesado por los gnósticos defiende con fuerza los elementos *materiales* de acuerdo con la fe cristiana. En unos pasajes admirables, de profunda belleza, Ireneo de Lyón muestra que la eucaristía hunde sus raíces en la creación material; la celebración cristiana tiene su soporte simbólico en el pan y el vino, *que son de la tierra*.

Estos elementos de la creación recibirán sucesivas transformaciones de sentido y de función, hasta llegar a convertirse en cuerpo y sangre de Cristo. Según Ireneo, la eucaristía está internamente constituida por un elemento *celestial*, la invocación de Dios o «epíclesis» y un elemento *terrenal*, que es parte de la creación material, buena, que procede del Dios creador. De este modo, surge una conciencia nueva de que la *creación*, valor discutido por los gnósticos, es asumida en la eucaristía cristiana:

> «Pero dando también a sus discípulos el consejo de ofrecer las primicias de sus criaturas a Dios, no como si las necesitase él, sino para que ellos mismos no sean infructuosos ni ingratos, tomó el pan *que es algo de la creación*, y dio gracias diciendo "Este es mi cuerpo". Y de la misma manera afirmó que el cáliz, *que es de esta nuestra creación terrena*, era su sangre...
>
> Porque así como el pan *que es de la tierra*, recibiendo la invocación de Dios ya no es pan ordinario, sino eucaristía, constituida por dos elementos, terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, recibiendo la eucaristía, no son corruptibles, sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre...
>
> Y a la manera que el mugrón de la vid metido en la tierra produjo fruto a su tiempo, y el grano de trigo caído en la tierra y deshecho se levantó multiplicado por el Espíritu de Dios que todo lo contiene; y después por la sabiduría de Dios llegaron a ser de utilidad para los hombres, y recibiendo la palabra de Dios llegan a ser eucaristía, que es cuerpo y sangre de Cristo, así también nuestros cuerpos, alimentados con ella y colocados en la tierra y deshechos en ella, resucitarán a su tiempo, concediéndoles la resurrección el Verbo de Dios para gloria de Dios Padre» [21].

Si en la época anterior se cargaba el acento en la acción de gracias que se pronunciaba sobre el pan y el vino, pero no en los mismos dones materiales, ahora por el contrario surge una nueva sensibilidad para valorar precisamente este lado *corpóreo y material* que comporta la celebración cristiana. Buena prueba de este relieve que adquiere la oblación material es la aparición en el vocabulario cristiano del participio «eucaristizado», expresión sorprendente, aplicado el pan y vino [22].

La aplicación de este término «eucaristizado» quiere indicar que el sacrificio de alabanza y acción de gracias no se reduce a un puro «sacrificio de los labios», sino que ese sacrificio toma cuerpo en la oblación de unos elementos materiales. Y en estos momentos acontece otro significativo cambio de nombre; si antes *eucaristía* era el término privilegiado (en lugar de las expresiones neotestamentarias: *cena del Señor* y *fracción del pan)*, ahora se generaliza la utilización del término *sacrificium* y *oblatio*.

De todos modos, en la época patrística puede advertirse una línea de fluctuación entre una tendencia más espiritualista o existencial del sacrificio, y otra tendencia que acentúa con más vigor la dimensión ritual del sacrificio cristiano. En el interior de la primera tendencia hay que situar a Clemente de Alejandría y, sobre todo, a Orígenes; éstos, bajo el influjo de Filón y el neoplatonismo, subrayan la dimensión espiritual del sacrificio: el rito se convierte en símbolo y expresión del progreso ético. Orígenes representa la culminación de esta tendencia espiritualista:

> «Utiliza con frecuencia el término sacrificio; lo que le valió el apelativo de *el gran teólogo del sacrificio* (A. von Harnack). Pero el verdadero sacrificio es el de la oblación de la propia persona consumida en holocausto perfecto por el fuego de la divinidad que va impregnando el vivir humano. Este *proceso sacrificial*, que tiene su expresión en el progreso ético, en la virtud, quedará consumado en la *tercera pascua* de la escatología, realización plena del sacrificio espiritual y racional cristiano» [23].

[21] Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 17, 5 ss, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 74-79.

[22] Ver referencias sobre este punto en M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1992, 337 ss.

[23] M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Sala-

La segunda tendencia es representada por los Padres latinos, que tienden a concentrar su atención, no sólo en la acción o celebración litúrgica, sino en los dones mismos del pan y vino como plasmación del sacrificio. Todavía Tertuliano presenta una visión equilibrada entre ambos aspectos, pero Cipriano marcará una línea nueva en la línea sacrificial de la eucaristía. El obispo de Cartago es el primer autor anterior a Nicea que dedica todo un escrito al tema de la eucaristía: es la famosa carta 63 al obispo Cecilio. En la doctrina eucarística de Cipriano de Cartago se pueden subrayar estas líneas fundamentales:

– La eucaristía como signo y fuente de fuerza para la existencia del cristiano. En Cipriano la eucaristía aparece como un refuerzo de la vida cristiana para mantener la coherencia evangélica en sus consecuencias éticas, y en definitiva como una forma para sostener el martirio en la persecución. El autor africano vincula la sangre derramada de los mártires con el sacrificio de la eucaristía:

> «Los soldados de Cristo beben todos los días el cáliz de la sangre de Cristo, para poder derramar ellos mismos la sangre por Cristo» [24].

– La eucaristía como realización y origen de la unidad comunitaria, ya con Cristo, ya con los hermanos entre sí. La eucaristía y la unidad de la comunidad cristiana aparecen para Cipriano casi como una misma realidad; solamente después se convierte en comunidad con Cristo y con Dios. Este carácter *eclesial* de la doctrina eucarística fue, desde Cipriano hasta Agustín, el signo distintivo de la Iglesia afro-latina, reforzándose todavía más en la lucha contra la tendencia cismática del donatismo [25]. Cipriano subraya la participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo, porque «no es celebrado el sacrificio del Señor si no responde a la pasión (de Jesús) nuestra oblación y sacrificio» [26]. La misma vida en común, como «icono» de la Trinidad, es un hermoso sacrificio a los ojos de Dios:

> «El mejor sacrificio para Dios es nuestra paz y concordia fraternas y un pueblo unido, cuya unión sea un reflejo de la unidad que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» [27].

La incorporación de nuestro sacrificio al de Cristo viene simbolizada por la *unión del agua al vino,* rito al que Cipriano parece conceder una gran importancia:

> «Vemos que en el agua se entiende el pueblo, y en el vino se manifiesta la sangre de Cristo. Y cuando en el cáliz se mezcla agua con el vino, el pueblo se junta a Cristo... Así, pues, en la santificación del cáliz del Señor no puede ofrecerse sólo agua, como tampoco sólo vino. Porque si uno ofrece solamente vino, la sangre de Cristo empieza a estar sin nosotros; y si el agua está sola, el pueblo empieza a estar sin Cristo. Mas cuando uno y otro se mezclan y se unen entre sí con la unión que los fusiona, entonces se lleva a cabo el sacramento espiritual y celestial» [28].

– Por otra parte, en Cipriano se hace explícita por vez primera en la teología patrística un concepto de sacrificio que no parte, como luego veremos, de la realidad de la *anámnesis*; por el contrario, entiende la presentación misma de las ofrendas eucarísticas como un sacrificio *inmediatamente* ofrecido a Dios Padre. Toda celebración eucarística, según la lógica del pensamiento de Cipriano, puede considerarse como *nuevo* sacrificio de Cristo, mientras que en la patrística griega aparece como una conmemoración real del *único* sacrificio de Cristo. Aquí resulta evidente una tendencia a dar un paso atrás respecto a las afirmaciones de la carta a los Hebreos; el sacrificio eucarístico empieza ya a deslizarse hacia

---

manca 1992, 339; J. Laporte, *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène,* París 1995, 49-132; para el sacrificio en Orígenes: H. U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène,* París 1957, 89-92.104-109. Ver, sobre todo, la rica documentación patrística reunida sobre este tema por J. M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión,* Salamanca 1994, 91-138.

[24] Cipriano, *Carta,* 58, 1, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 147.

[25] A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 80.

[26] Cipriano, *Carta,* 63, 9, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 155.

[27] Cipriano, *De oratione dominica*, 23, ed. J. Campos (Bac 241), Madrid 1964, 218. Ver J. M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*, 109.

[28] Cipriano, *Carta,* 63, 13, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 159.

un concepto general de sacrificio religioso. Además, como en Tertuliano, también en Cipriano se hace presente ya claramente la idea de ofrecer «sacrificios» por los difuntos[29].

Con san Agustín se inician algunas transformaciones importantes en la forma de concebir la eucaristía; en algún sentido, abre la transición a la época medieval; pero, por otra parte, es eminente testigo de toda la tradición anterior. Uno de los aspectos más sobresalientes de la teología eucarística de Agustín es, sin duda, la *dimensión eclesial*. En continuidad con la doctrina de Cipriano subraya la unidad del sacrificio de Cristo y de su Iglesia, sirviéndose del tema paulino del «cuerpo de Cristo», en su doble dimensión cristológico-eclesial:

> «Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al apóstol; ved lo que les dice a los fieles: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros* (1 Cor 12,27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, es vuestro propio cuerpo el que descansa encima de la mesa del Señor, es vuestro propio misterio lo que recibís... Vosotros mismos lo refrendáis así al responder: *Amén*. Se os dice: *Cuerpo de Cristo*, y vosotros contestáis: *Amén*; así es. Sed, pues, miembros de Cristo para responder con verdad: *Amén*... Sed lo que veis y recibid lo que sois»[30].

Como se hace ver en este texto verdaderamente antológico, Agustín entiende la eucaristía como símbolo real de *todo* el Cristo, de la cabeza y de sus miembros; de este modo, penetra hasta lo más hondo en la vinculación entre eucaristía e Iglesia. El sacrificio eucarístico es asimismo el *sacramentum* del sacrificio del Cristo total. La oblación definitiva de Jesús se hace presente en la entrega de la Iglesia, sacramento de aquel sacrificio. El signo de esta intercomunión sacrificial entre Cristo y su Iglesia son los dones del pan y del vino:

> «Este es el sacrificio de los cristianos: *muchos un solo cuerpo en Cristo*. Este misterio, la Iglesia también lo celebra asiduamente en el sacramento del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra que en la oblación que se hace se ofrece a sí misma»[31].

3. La ofrenda de los dones en la celebración eucarística

Si los dones materiales del pan y del vino han sido reconocidos como expresión de la entrega del corazón, una lógica interna conducirá a transformar el acto de la entrega de los dones en un momento sacrificial; de esta manera, la dimensión sacrificial de la eucaristía se expresará no sólo con las palabras de la anáfora, sino también con gestos y ritos. En los relatos más primitivos no existen indicios de que a la acción preparatoria para la eucaristía se le conceda ningún relieve especial. Justino dice de forma impersonal: «Luego, al que preside a los hermanos, se le trae pan y un vaso de agua y vino»[32]. Todavía aparece como un gesto meramente funcional.

a) La aportación de los fieles

Pero, ya desde inicios del siglo III, sabemos que los fieles llevan a la iglesia lo que han tomado de su propia mesa. Esta aportación recibe la denominación de «oblación» o «sacrificio»; lo atestigua explícitamente san Cipriano, que riñe a una matrona adinerada «que tiene el valor de presentarse a la cena del Señor con las manos vacías, sin traer la ofrenda (sacrificio), y recibe en la comunión una parte de la ofrenda traída por el pobre»[33].

Nos dice san Agustín, en el libro de las *Confesio-*

[29] Cipriano utiliza la expresión «ofrecer el sacrificio por su descanso»: *Carta*, 1, I-II, ed. J. Campos (Bac 241), Madrid 1964, 365-366; para el conjunto: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 81-82, y 90; M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1992, 340-342.

[30] Agustín, *Sermón 272*, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, II (Bac 118), Madrid 1964, 210-211. Ver comentario de L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 298-299.

[31] Agustín, *De civitate Dei*, X, 6, ed. J. Morán (Bac 171), Madrid 1964, 525.

[32] Justino, *I Apología*, 65, en D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (siglo II)* (Bac 116), Madrid 1954, 256: *I Apología*, 67: *Ibíd.*, 258.

[33] «Quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio quod pauper obtulit sumis?»: Cipriano, *Sobre las buenas obras y la limosna*, 15, ed. J. Campos (Bac 241), Madrid 1964, 241.

nes, que su madre santa Mónica «ningún día dejaba de llevar su oblación al altar»[34]; el sacerdote recibía personalmente las ofrendas de los fieles, para ofrecerlas luego a Dios. Respecto a la liturgia *galicana*, el concilio nacional de Maçon (a. 585) decreta que tanto hombres como mujeres aporten cada domingo su ofrenda de pan y vino para el sacrificio del altar, recordando que ésta era la costumbre tradicional[35]. Por su parte, Cesáreo de Arlés (c. 470-543), en un sermón al pueblo, al recordar a los fieles sus deberes, les dice:

> «Ante todo, haced limosna a los pobres según vuestros medios. Aportad las ofrendas para que sean consagradas en el altar. Aquel que tiene posibilidades debería enrojecer por haber comulgado de la ofrenda de otro»[36].

En Roma, la vida de san Gregorio habla de una mujer que, al reconocer en la comunión el pan que ella misma había cocido, duda de que aquello sea el cuerpo de Cristo[37]. Esta costumbre de que los fieles llevaran el pan y el vino para la celebración eucarística parece que también existió en los ritos orientales; en efecto, diversas plegarias eucarísticas aluden en sus intercesiones a los fieles que han aportado la oblación a la iglesia.

b) La procesión de las ofrendas

Esta costumbre evolucionará diversamente según las distintas liturgias y, en algunas de ellas, se convertirá en una verdadera procesión de las ofrendas. A partir del siglo VI, prácticamente en todos los ritos, tanto de oriente como de occidente, existe la oblación de los fieles incorporada al sacrificio eucarístico.

De forma casi similar al uso de la liturgia galicana, en la tradición litúrgica de *oriente*, los fieles dejan sus dones, antes de empezar la celebración, en una dependencia aneja al templo, que recibe el nombre de *diakonikón* o *pastoforia*. De allí, con gran solemnidad, los diáconos llevan a la mesa eucarística el pan y el vino requeridos para la celebración, al comienzo de la liturgia eucarística. Este traslado dio origen al rito de la «Gran Entrada», atestiguada desde el s. VII, y que se convierte en uno de los momentos más sobresalientes en la liturgia bizantina, y equivalente a nuestro «ofertorio» o rito de preparación de las ofrendas[38].

Acerca del culto estacional de Roma, tenemos detallada información por el *Ordo Romanus I* de principios del siglo VIII[39]. Según este documento, las ofrendas no eran llevadas al altar por los fieles, sino que eran recogidas por el papa y sus acompañantes. Sólo una pequeña parte de lo recogido se utilizaba en la celebración. El resto se colocaba en siete mesas, destinadas a este fin en el interior mismo de la basílica. Con ello se atendía a las necesidades de los pobres y del clero; de su administración se encargaban los diáconos. La *schola* que, por el cumplimiento de su misión, no podía tomar parte en el momento procesional, manifestaba su participación dando a un subdiácono el agua para derramarla en forma de cruz en el cáliz.

En otras Iglesias de occidente, sobre todo en la liturgia romana transportada al territorio de los *francos*, la entrega de las ofrendas se convirtió en una solemne procesión. A estos pueblos, en efecto, amantes del calor afectivo, del colorido y de la intensidad dramática en los ritos, la liturgia romana,

---

[34] Agustín, *Confesiones*, V, 9, ed. A. C. Vega (Bac 11), Madrid 1955, 249.

[35] C. Maçon, can. 4: Mansi IX, 951.

[36] Cesáreo de Arlés, *Sermón 13*, 2, ed. M. Delage (Sch 175), 418-419.

[37] Pablo Diácono, *S. Gregorii Magni vita*, 23: PL 75, 52-53.

[38] Los bizantinos acompañan la «Gran Entrada» con el canto majestuoso del *Kheruvicon*, o himno de los Querubines: I. H. Dalmais, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991, 103. El patriarca Eutiques (+ 565) y otros autores posteriores expresaron sus reparos acerca de esta veneración anticipada, «proléptica», del pan y del vino: J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid [4]1963, 553, nota 15; R. Cabié, en A. G. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, 385-386.

[39] En la liturgia romana antigua, así como los *Sacramentarios* contenían los textos oracionales del presidente y los *Leccionarios* las lecturas, los *Ordines* nos transmiten las rúbricas, la ordenación de los ritos celebrativos; han sido editados por M. Andrieu, *Les «Ordines Romani» du haut moyen-âge*, 5 vols., Lovaina 1931-1961.

con su hieratismo y su sobriedad, les resultaba bastante fría y decepcionante. Por eso introdujeron en ella elementos nuevos más de acuerdo con su propia sensibilidad. Este es el caso de la procesión de las ofrendas dentro de la misa. Después del *Credo*, los fieles se dirigen hacia el altar en procesión: delante los hombres, luego las mujeres, más atrás los diáconos y sacerdotes. En aquel ambiente tan favorable a las interpretaciones de estilo *alegórico*, esta procesión evocaba a los comentaristas las muchedumbres que el Domingo de Ramos salían al encuentro de Cristo. El pan se llevaba en pañuelos blancos al altar, o también en pequeños cestos. El presidente con sus ayudantes salía a recibir a los donantes hasta un sitio determinado, fijado por la costumbre.

A pesar de que, ya para entonces, había descendido mucho la frecuencia de la comunión y, por tanto, apenas se necesita lo que se destina para consagrar, la procesión de las ofrendas se mantiene con gran éxito; más aún, recibe nuevos desarrollos. Efectivamente, además del pan y del vino, se comienza a llevar otras ofrendas, como uvas, flores, pájaros, y hasta utensilios preciosos para el uso litúrgico. Se llega a hacer entrega de bienes inmuebles mediante los documentos correspondientes. Desde tiempos antiguos, existían disposiciones eclesiásticas limitando la entrega al pan y al vino, pero al parecer habían quedado en letra muerta.

A partir del siglo XI, la edad media conoce una especie de revolución comercial, la economía se anima y se multiplican los intercambios y las ventas; en esta misma época se introduce la costumbre de dar *dinero* en la misa. Aquí está el origen de nuestra tradicional colecta en metálico. San Pedro Damiano (1007-1072) relata, todavía como cosa sorprendente, que dos damas de la nobleza habían ofrecido en la misa monedas de oro.

En adelante, ofrecer pan y vino en la misa será una prerrogativa de los clérigos y de los monjes en sus conventos. Tenemos aquí un dato más en el proceso de *clericalización* de la liturgia. Unicamente en algunas raras ocasiones, como en las misas de difuntos, pervivirá la costumbre antigua de ofrecer pan y vino por parte de los fieles. Por otra parte, como el pan y el vino necesarios para la celebración se procuraban por otros medios (el pan utilizado es ya ázimo), el fin principal de la entrega será el sostenimiento del culto y del clero [40].

Es interesante recordar que, desde tiempos antiguos, esta contribución de los fieles al sacrificio eucarístico se consideró como un derecho exclusivo de los miembros auténticos de la Iglesia [41]. En consecuencia, debían rechazarse las ofrendas de todos los que vivieran públicamente en pecado, como ladrones, usureros, o funcionarios públicos que hubieran manchado de sangre sus manos. Asimismo estaban privados de poder realizar la ofrenda los que estaban dentro del «orden de los penitentes» hasta el momento de la reconciliación, en vísperas de la pascua. También se rechaza la ofrenda de los cristianos que viven enemistados entre sí. Todavía en el siglo XV se defienden estos principios desde el púlpito.

c) *Significación de la ofrenda*

Tras este recorrido histórico, es conveniente marcar el sentido teológico de la ofrenda de los fieles dentro de la dinámica de la celebración eucarística. Hay un movimiento ascensional que lleva hasta Dios la oblación del cuerpo y de la sangre de Cristo, pero este movimiento arranca desde los dones materiales, desde el pan y el vino, «frutos de la tierra y del trabajo de los hombres». Creación material y esfuerzo humano quedan así incorporados al sacrificio eucarístico. De este modo, como ha anotado J. Betz, la *presencia real* brota orgánicamente del mismo acontecimiento eucarístico:

---

[40] La cantidad respetable de estos ingresos económicos tuvo como consecuencia que, en la época de las «iglesias propias», los señores feudales muchas veces se incautasen de ellos. Diversos concilios lucharán contra estos abusos. Esta lucha de la Iglesia contra las pretensiones de los señores feudales se prolongará por varios siglos: J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid [4]1963, 562.

[41] Así, el concilio de Elvira (en Granada, hacia el año 300) recuerda en su canon 28 que el obispo no debe recibir la ofrenda del que no puede comulgar: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1963, 6. Esta recomendación será renovada después con mucha frecuencia.

«Es la respuesta de Dios a la oblación de los hombres, la apropiación de los dones por parte de Dios después de la entrega de los mismos por parte de los hombres. Los dones son, por una parte, expresión de la entrega del hombre a Dios, realizada en memoria de la entrega de Jesús; y, por otra, expresión de la respuesta divina: Dios toma los dones y los convierte en *un medio de su entrega a nosotros y de su unión con* nosotros. Así se convierten en medios de encuentro personal entre Dios y el hombre»[42].

4. Evolución del sistema sacrificial. Praxis y teología

En la historia de la liturgia y de la teología asistimos a una progresiva inflación del esquema sacrificial y expiatorio. Su momento álgido será el llamado «otoño de la edad media» (J. Huizinga), que hará explicable la violenta reacción de los protestantes en este tema. Como sucede con frecuencia en el ámbito sacramental, las *prácticas* han ido por delante, y más tarde han encontrado una justificación en el discurso teológico. Por eso nos preguntamos ahora: ¿qué situaciones históricas, qué prácticas eclesiales han favorecido o hacen inteligible ese predominio creciente del motivo sacrificial en el conjunto de la vida de la Iglesia? En esta cuestión fundamental, pero particularmente compleja, queremos anotar a continuación algunos factores que consideramos de especial significación:

a) El paso de la «secta» a la «iglesia»

El cristianismo crece considerablemente a partir del siglo III. En el siglo siguiente, con la «paz de Constantino», el ser cristiano presenta ventajas sociales y políticas, cuando anteriormente la situación era inversa. Se ha pasado de la «secta» a la «iglesia» en el sentido sociológico de los conceptos[43], y el cristianismo se encuentra con problemas nuevos. Uno de los fenómenos de esta nueva situación, que incide directamente en la celebración eucarística, es el paso de la *casa* a la *basílica*.

El soporte simbólico del banquete sufre las consecuencias de esta operación; en efecto, como dice L. M. Chauvet, «se tiende a ganar en sacrificio lo que se pierde en banquete»[44]. Sería interesante comprobar en qué medida este cambio práctico de lugar ha determinado el retorno de un vocabulario sacrificial y sacerdotal. Las plegarias eucarísticas, que surgen en esta época, tanto en oriente como en occidente, y de una forma muy especial el *canon romano*, están marcados por este mismo lenguaje.

Por esta misma época, además de un catecumenado estructurado, funciona, como «segunda tabla de salvación» después del bautismo, la penitencia canónica. Ambos se caracterizan por su larga duración y severidad; y es muy posible que ambas instituciones eclesiales hayan influido sobre una concepción *expiatoria* de la eucaristía.

b) La influencia de los modelos del antiguo testamento

Una situación de cristiandad se define por la presencia y la incidencia del mensaje cristiano en las estructuras públicas de la sociedad. En esta perspectiva era lógica la evocación de los modelos vetero-testamentarios para aplicarlos a la Iglesia cristiana. Efectivamente, después de la migración de los pueblos bárbaros, obispos y concilios recurren al apoyo del antiguo testamento para catequizar y moralizar a esos pueblos, nuevos e inmaduros en la fe.

Esta nueva situación pastoral tiene su traducción en el lenguaje litúrgico-sacramental, y en la concepción del ministerio; como característica co-

[42] J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 307.

[43] Utilizado, entre otros, por M. Weber y E. Tröeltsch; ver J. Milton Yinger, *Religión, persona, sociedad*, Madrid 1968, 192 ss; J. Wach, *Sociología de la religión*, México 1946, 294 ss; C. Floristán, *Para comprender la evangelización*, Estella 1993, 92-93.

[44] L. M. Chauvet, *Le sacrifice de la messe. Représentation et expiation:* Lumière et vie 146 (1980) 79. Para el paso de la casa a la basílica, J. P. Audet, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'église*, París 1967, 139-155.

mún aparece la insistencia en el vocabulario sacral, intencionadamente abandonado por el nuevo testamento. Ya en testimonios tempranos, como Clemente Romano e Ireneo, se advierte una cierta tendencia a comparar los ministros del templo judío y los del evangelio, pero todavía son comparaciones funcionales y metafóricas. Más tarde, superada la polémica anti-judía y anti-mistérica, hay un retorno claro al vocabulario sacral; en contra del uso del nuevo testamento, se aplican masivamente los términos *sacrificio-sacerdocio*, tanto a la eucaristía como a los ministros que la presiden. Así sucede en Tertuliano, Hipólito y, sobre todo, en Cipriano de Cartago.

Ahora bien, mientras en el siglo III el *sacerdocio* no es más que un atributo o una dimensión más de la función ministerial, en los siglos siguientes llega a ser un título cada vez más englobante y exclusivo. Entrada la edad media, y sobre todo a partir del segundo milenio, el *sacerdocio*, con su «poder» de celebrar el sacrificio de la misa, recubre enteramente el ministerio; la teología del orden se elabora a partir de esa concepción, y los sacerdotes, celebradores de misas, son verdaderamente los «hombres de lo sagrado» [45]. En este nuevo horizonte de ideas, en gran parte calcadas del antiguo testamento, se corre el grave peligro de olvidar o diluir la originalidad del *sacrificio* eucarístico y del *sacerdocio* de los ministros del nuevo testamento.

c) *Disociación teológica entre sacrificio y sacramento*

La celebración eucarística es, para los Padres, sacramental y sacrificial de forma indisoluble; la eucaristía, en esta perspectiva teológica, va internamente ligada a la realidad Iglesia, cuerpo de Cristo. El sacrificio de Cristo se hace presente a través de toda la vida de la Iglesia, que se concentra de modo especial en el memorial eucarístico.

Pero ya hemos visto más arriba cómo en san Cipriano se inicia un camino nuevo, un concepto de sacrificio que no se basa en la realidad de la «anámnesis», sino que entiende la presentación de las ofrendas eucarísticas *inmediatamente* como un sacrificio ofrecido a Dios Padre, por Cristo sumo sacerdote. Avanzando en esta misma línea, es característica la afirmación de Gregorio Magno de que Cristo «en este misterio del santo sacrificio es sacrificado de nuevo (*iterum*) por nosotros» [46]. Este pensamiento conducirá, en tiempos del propio Gregorio Magno, a las celebraciones privadas por parte de los monjes sacerdotes y a las misas votivas, en las que solamente comulga el llamado «celebrante». La piedad por los difuntos constituirá el principal «caldo de cultivo» de esta nueva praxis.

Con el avanzar de la edad media y como resultante de diversas concausas, se hace patente un proceso de objetivación y cosificación de la realidad sacramental. La eucaristía queda aislada de su contexto eclesial y celebrativo, para focalizarse en las *cosas*, los dones objetivamente considerados. Una consecuencia inmediata será la progresiva separación entre la vertiente *sacrificial* y la vertiente *sacramental* del misterio eucarístico. Efectivamente, cuando la teología medieval trata de explicar la relación existente entre el sacrificio de Jesús en la cruz, y la eucaristía como sacrificio, aparecen dos tendencias que, llevadas al límite, presentan la eucaristía, bien como un *signo vacío* (pura rememoración escénica del sacrificio pretérito de Jesús), bien como una *reiteración del sacrificio* de la cruz (nuevo sacrificio, paralelo y distinto) [47].

---

[45] E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Madrid 1983, 101 ss. La centralización unilateral sobre la actividad *cultual* de los presbíteros tiene como efecto que, «en la edad media, la mayoría de los presbíteros no ejercen el ministerio de la palabra, para el que en general no estaban capacitados, ni parece que tengan conciencia de su responsabilidad en la evangelización»: L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 314-315.

[46] Gregorio Magno, *Dial.*, 4, 58: PL 77, 425. Ver A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 90-91.

[47] Es un dualismo que tiene su paralelo en el tema de la presencia real: «Mientras la teología medieval, por medio de la teoría de la transubstanciación, logró frenar en buena parte la tendencia a la disolución de la presencia real... no consiguió hacer lo mismo en el ámbito del sacrificio»: M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1992, 358. Acerca de estas controversias medievales, ver M. A. Navarro Girón, *La eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo en la primera controversia eucarística (s. IX):* Revista Española de Teología 55 (1995), n. 1, 29-63; n. 2, 135-179.

La *primera postura* es patrocinada, sobre todo, por autores de la alta edad media, que siguen relacionando la dimensión sacrificial de la eucaristía con la celebración en su conjunto. En ella los ritos adquieren un relieve sobre la palabra (en latín, y por tanto ya ininteligible para el pueblo) y sirven de representación escénica de la pasión y muerte de Cristo. La interpretación *alegórica*, cultivada por Amalario y Alcuino entre otros, establece un puente entre el acontecimiento del pasado y la celebración del presente. He aquí un ejemplo de alegoría rememorativa en la explicación de la misa, de la mano de Amalario de Metz (c. 770-850):

> «... Lo que sigue en la misa alude a sus últimos días sobre la tierra, desde el domingo cuando salieron los niños a recibirle (con las multitudes, representadas en la misma por la procesión de los fieles que llevan sus dones) hasta su ascensión y hasta pentecostés. La oración que reza el sacerdote desde la secreta hasta el *Nobis quoque peccatoribus*, significa la oración de Jesús en el Huerto de los Olivos; lo que sigue, el tiempo que estuvo el Señor en el sepulcro. La conmixtión representa la vuelta del alma del Señor a su cuerpo. El resto, las salutaciones del Señor a los apóstoles, con excepción de la fracción del pan, que simboliza la que hizo el Señor con los dos discípulos de Emaús» [48].

Según esta tendencia, la eucaristía puede entenderse como sacrificio porque es un recordatorio, rememoración o representación cuasi-escénica del acontecimiento de la cruz. No olvidemos que es precisamente en esta época cuando nace el teatro medieval tan relacionado con las celebraciones litúrgicas de la Iglesia.

Pero una *segunda orientación*, que predomina en la última parte del período medieval, trata de explicar la dimensión sacrificial de la eucaristía a partir de la presencia real de Cristo en los dones del pan y del vino. Esta interpretación parece iniciarse en Pedro Lombardo, y tiene su máximo exponente en Tomás de Aquino. Es necesario señalar que Tomás de Aquino, en su tratado sobre la eucaristía, concentra toda su atención en explicar la presencia real de Cristo, mientras que apenas se detiene en el tema del sacrificio eucarístico y su relación con el sacrificio de la cruz.

Más aún, en Tomás de Aquino desaparece por completo aquel tema tan querido de los Padres occidentales, sobre todo de san Agustín: el sacrificio de la Iglesia como sacramento del sacrificio de Jesús. En su lugar, Tomás de Aquino presenta esta otra interpretación de la eucaristía como sacrificio: en la misa se separan el pan «sacramento del cuerpo» y el vino «sacramento de la sangre»; esta disociación representa la pasión de Cristo, donde la sangre fue separada del cuerpo. Por tanto, el sacrificio en la eucaristía coincide con la consagración del pan y del vino [49].

En resumen: Los largos siglos de la edad media han realizado una progresiva transformación de la teología eucarística. La acción sacrificial del Señor resucitado que se hace presente en la vida de la Iglesia, y en la celebración tomada en su conjunto, ha sido sustituida por el mero papel pasivo de Cristo, en estado de víctima, bajo los dones consagrados. De una perspectiva eclesial y dinámica, se ha pasado a otra estática e individualizada en los dones; y, sobre todo, el misterio de la pasión y muerte ha prevalecido sobre el misterio de la resurrección y de la pascua.

d) Multiplicación de las misas

En este tema del sacrificio, junto a la evolución de tipo doctrinal, juega un importante papel el desarrollo de la *praxis* cultual. La práctica eucarística de la edad media vive una situación paradójica: mientras disminuye progresivamente la participación en el sacrificio de Cristo por medio de la comunión, aumenta desmesuradamente, como enseguida vamos a ver, el número de misas. Los estipendios, la introducción de la penitencia tarifada con las «misas-rescate», las misas votivas y gregorianas,

---

[48] En J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid [4]1963, 114. «Los que van en busca de alegorías, intentan esconder un vacío»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 101. Para el tema de la alegoría se puede consultar: D. Poirion, *Allégorie*, en *Encyclopaedia Universalis* I (1979) 675-677.

[49] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 3, q. 74, a. 1.

la creencia (no pocas veces supersticiosa) de los «frutos de la misa», participan de este fenómeno característico, sobre todo del tardo medio-evo, que es la multiplicación de las misas.

– *Los estipendios:* Hemos hablado hace poco de la ofrenda de los dones dentro de la misa, y también de la influencia de los modelos del antiguo testamento; este tema de los estipendios está relacionado con ambos puntos. En efecto, con el paso del tiempo, se diluye la conexión entre la participación de los fieles en el sacrificio eucarístico y su aportación por medio de la ofrenda de los dones. En la edad media se introduce la costumbre de asegurarse, mediante donativos mayores o fundaciones, la celebración repetida de las misas. Luego se comienza a entregar en privado al sacerdote los donativos antes de cada misa, y finalmente se impone la costumbre del estipendio de la misa, propiamente dicho, que obliga al sacerdote a ofrecer el sacrificio *exclusivamente* a intención del donante.

En la introducción de esta nueva forma de ofrenda relacionada con la eucaristía, que es el estipendio, influyeron diversos factores: los modelos vetero-testamentarios del sacrificio y del sacerdocio, las prácticas litúrgicas orientales y el concepto legal germánico del don[50]. Al aceptarse la concepción del antiguo testamento y considerar al sacerdote como mediador entre Dios y los hombres, las ofrendas se entienden como un medio en manos del donante para asociarse más íntimamente al sacrificio que ofrecía el sacerdote; de este modo participaba de las bendiciones de la misa con más intensidad que los demás. De ahí surgió la convicción de que era todavía más ventajoso ser el *único donante* de la misa que se celebra.

Se desconoce la fecha exacta en que empieza a imponerse la práctica del estipendio. Aparece primeramente en Galia, en la España visigótica, en las Islas Británicas y en Francia. A comienzos del siglo IX, el sínodo romano del año 826, bajo el papa Eugenio II, rechaza esta costumbre, por considerar que se basa en una interpretación errónea de la función mediadora del sacerdote: el sacerdote, se dice, es mediador de *todos*. A pesar de la constante oposición de la Iglesia romana y sus teólogos, el estipendio llegó a imponerse en todo el occidente. La teología escolástica aportó en el siglo XIII los elementos que consolidarían la interpretación teológica del estipendio de la misa, que luego se haría común entre los autores, aunque nunca faltaron sus impugnadores[51].

– *Las «misas-rescate»*: El derecho germánico admitió hasta muy entrada la edad media el *Wergeld* o «guidrigilgo». En caso de lesión o de homicidio, la pena jurídica correlativa podía cumplimentarse con la conveniente suma de dinero, que el infractor debía pagar al herido o a la familia del muerto[52]. De acuerdo con este principio jurídico de la época, cuando en la edad media se introduce la nueva forma de penitencia, tarifada o arancelaria, aparece también un nuevo modo de conmutar las obras de penitencia (ayuno, abstención de relaciones conyugales, peregrinaciones, etc.), consistente en redimirlas mediante una suma proporcionada de dinero.

Otro medio de rescate de las penas era mandar celebrar un *número determinado de misas;* así 1 misa redime 7 días de ayuno, 10 misas redimen 4 meses de ayuno, 30 misas redimen 1 año de ayuno penitencial[53]. Estas misas, celebradas con finalidad penitencial, tuvieron su influencia en el desarrollo de la vida religiosa. Como el clero parroquial era insu-

[50] Este tema viene desarrollado en E. J. Kilmartin, *El estipendio de la misa:* Concilium 137 (1978) 586-592.

[51] Sobre la impugnación de Karl Rahner a la justificación tradicional del estipendio y sobre la carta apostólica de Pablo VI, *Firma in traditione* (1974), se puede ver E. J. Kilmartin, *El estipendio de la misa*: Concilium 137 (1978) 588-589. Ver también: P. de Clerk, *La fréquence de messes. Réalités économiques et théologiques:* La Maison-Dieu 121 (1975) 151-158; D. Borobio, *Para una valoración de los estipendios:* Phase 110 (1979) 137-154.

[52] «Puesto que esta norma se basa fundamentalmente en la hipótesis de una posible confrontación *cuantitativa* entre el dinero y la vida humana, resultaba que la entidad de la suma variaba en proporción con el *estado* de la persona perjudicada. No existía, por tanto, el concepto de una inconmensurabilidad, de una imposibilidad de comparación entre la persona humana y el valor de las cosas materiales»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 94-95.

[53] C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, París 1969, 122.

ficiente para responder a la demanda de «misas-rescate», también los monjes se ordenaban sacerdotes cada vez en mayor número. Todo ello suponía una notable fuente de ingresos para los sacerdotes, los monjes y los monasterios. Las misas, en efecto, se multiplican de forma abusiva, como refleja el *Penitencial «A» de Viena*:

> «Por su propia cuenta, el sacerdote no podrá celebrar más que siete misas cada día, pero, a petición de los penitentes, podrá decir todas las que hagan falta, hasta más de veinte misas al día» [54].

La eficacia de las misas para el rescate de las penas de este mundo se aplica también para expiar las penas en el otro mundo. De esta forma, se multiplican las fundaciones de misas para un difunto determinado, o las misas, siempre financiadas, por las almas del purgatorio [55].

– *Los «frutos de la misa»:* En la edad media se popularizan las *misas votivas*. En estas celebraciones la atención espiritual no está centrada en el misterio de Cristo, sino en la circunstancia dolorosa o difícil que ha provocado la petición de la misa; ésta tiene que prestar una solución interponiendo la eficacia del sacrificio de Cristo. Se organizan así celebraciones de misas, sin relación alguna con el ciclo litúrgico y orientadas exclusivamente a obtener de Dios la satisfacción de un deseo *(votum)* o de una necesidad particular. Si en un principio se trata de situaciones difíciles que afectan a la comunidad como tal (hambre, sequía, peste, terremotos, guerra, etc.), las intenciones o «votos» serán cada vez más particularizados e incluso más materiales a medida que avanza la edad media.

En el «otoño de la edad media», la misa ha sufrido un desenfoque fundamental, al menos en la religiosidad popular; han pasado al olvido las dimensiones fundamentales de la eucaristía, cultivadas por la tradición de los primeros siglos, y la misa es considerada unilateralmente como *beneficio* para vivos y muertos [56]. Corren listas de los frutos que se sacan de la misa, aun por la sola asistencia; cada una de estas promesas viene avalada por el patrocinio de un santo Padre. Aunque la teología de la época no defiende explícitamente estos frutos (algunos de ellos bastante increíbles: por ejemplo, durante el tiempo que dura la misa no se envejece, aprovecha mejor la comida, no se muere de repente, etc.), sin embargo en la predicación y literatura piadosa circulaban con toda libertad, fomentando así en el pueblo la devoción a la misa [57].

En este ambiente tan enrarecido surge la costumbre de las *misas gregorianas*, combinación o serie de treinta misas celebradas diariamente sin interrupción. A tal costumbre sirvió de pretexto un pasaje de los *Diálogos* de san Gregorio Magno, donde se dice que, en una ocasión, se ofreció el sacrificio por un difunto durante siete días seguidos y, en otra, durante treinta días seguidos. Aunque en el texto no se concede todavía un valor propio al número, este pasaje sirvió de modelo para toda la edad media. Se organizan series determinadas de misas (en las gregorianas treinta exactamente), dotadas de formularios distintos para cada misa; lo más preocupante en esta costumbre es la afirmación taxativa de su eficacia infalible [58].

Con frecuencia, la gran demanda de misas por parte del pueblo no podía quedar satisfecha, porque la legislación canónica prohibía que un sacerdote celebrase más de una misa al día, salvo caso excepcional. Para eludir la literalidad de la ley, surgieron diversas costumbres abusivas. Así la llamada *missa sicca:* un tipo muy especial de celebración que no tenía rito de preparación de ofrendas, ni consagra-

[54] C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age,* 30.

[55] «La nueva geografía del más allá, establecida de modo preciso a partir de 1175 con el *purgatorio* como "tercer lugar", contribuyó evidentemente a aumentar sensiblemente el éxito de esas fundaciones de misas»: L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana,* Barcelona 1991, 315-316.

[56] «En la edad media, *eucaristía* jamás se traduce por *acción de gracias*, sino como *bona gratia*, un beneficio, una gracia procedente de lo alto»: J. A. Jungmann, *Herencia litúrgica y actualidad pastoral,* San Sebastián 1961, 432.

[57] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid [4]1963, 157-158.

[58] S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell'eucaristia:* Anamnesis 3/2 (Roma 1983) 86-88; J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa,* 158-159.

ción, ni comunión y comprendía una liturgia de la palabra, la oración del *Pater noster* y el *Agnus Dei;* no era propiamente hablando una misa, y así podía ser celebrada sin contravenir las leyes canónicas repetidas veces, para satisfacer la demanda de los fieles.

Sin embargo, para salvar exteriormente la apariencia de una verdadera misa, no debía faltar el rito de la elevación para la adoración de los fieles, y para ello se usaba el sacramento conservado en el tabernáculo (o quizá la simple reliquia de un santo). A pesar de todo, no parece que esta práctica fuera considerada como abuso, ya que se encuentra explicada y recomendada en los libros litúrgicos oficiales de la época.

Un abuso todavía más lamentable se había introducido, con la misma finalidad de soslayar las leyes canónicas: el sacerdote celebrante, una vez llegado al ofertorio, interrumpía la celebración y volvía a comenzarla por segunda, tercera, cuarta o más veces, siempre con formulario litúrgico distinto, para finalizar por fin con la consagración y la comunión. La misa era en realidad única, pero era una especie de cuerpo con diversas caras o cabezas; de aquí el nombre de *missa bifaciata, tri-quatri-quinquefaciata*[59].

En íntima correlación con esta anormal multiplicación de misas crece también desmesuradamente el número de «altaristas», un proletariado clerical que vive prácticamente de y para los estipendios, y que según J. A. Jungmann «no fue menos concausa que efecto de tales raras opiniones sobre la misa». Así, por ejemplo, existían el año 1521 en la catedral de Estrasburgo 120 prebendas de misas; y al final del siglo XV, Breslau contaba al parecer, para sólo 2 iglesias, con 230 «altaristas»[60].

Así se vivía, en vísperas de la reforma protestante, lo que continuaba en llamarse «el *santo* sacrificio de la misa». Sin embargo, es obligado señalar que, mucho antes, desde el momento mismo en que empiezan a surgir estos abusos y degeneraciones, no faltan voces de alarma en el interior mismo de la Iglesia, que claman por el buen sentido, critican con energía la situación y señalan, además, los remedios adecuados. Ya en el siglo XII, Petrus Cantor advertía: «Hacen falta menos iglesias, menos altares, menos sacerdotes, pero mejor escogidos»[61]. Es significativa también, en este contexto, la amonestación de Francisco de Asís a los hermanos de toda la orden:

> «Exhorto en el Señor que, en los lugares en que habitan hermanos, se celebre sólo una misa cada día según la norma de la santa Iglesia. Y si hay en el lugar más sacerdotes, conténtese cada uno, por el amor de la caridad, con oír la celebración de otro sacerdote»[62].

El gran predicador y teólogo Juan Gerson (1363-1429) fustiga duramente a los predicadores que prometen aquellos exagerados frutos de la misa, conduciendo de este modo al pueblo cristiano a la superstición y al judaísmo. Nicolás de Cusa (1401-1464) ordenó enérgicamente que todos los misales de su diócesis fueran expurgados y corregidos de acuerdo con ejemplares debidamente aprobados. Pero no siempre y en todas partes hubo figuras con esta visión y capacidad crítica; en consecuencia, los abusos en torno a la misa siguieron extendiéndose.

Para completar el cuadro, es preciso añadir que la teología escolástica de este tiempo, y sus elucubraciones acerca de la eucaristía, sobre todo acerca de la presencia real, apenas tuvieron incidencia en la predicación y en la religiosidad popular; en definitiva, no consiguieron inyectar profundidad ni claridad en la praxis eucarística, ni corregir sus abundantes desviaciones. Teología y religiosidad del pueblo caminaron, a lo largo de la edad media, como dos vías paralelas que no se encuentran. He aquí el

---

[59] S. Marsili, *o. c.*, 89-91; J. A. Jungmann, *Ibíd.*, 159-160.

[60] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 159, nota 20. «Podemos afirmar, sin vacilación alguna, que se dio una *hipertrofia de lo litúrgico.* No puede considerarse natural el que los clérigos constituyeran la vigésima parte de la población de muchas ciudades, sin contar los moradores de los conventos... Se dice que en Breslau, en el siglo XV, solamente en 2 iglesias había 263 de estos "altaristas"»: J. A. Jungmann, *El estado de la vida litúrgica en la víspera de la Reforma*, en la obra *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, San Sebastián 1961, 93.

[61] Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum 29 (contra missas multarum facierum)*: PL 205, 106.

[62] Francisco de Asís, *Carta a toda la orden*, 30-32, ed. J. A. Guerra (Bac 399), Madrid 1978, 66.

balance crítico de un teólogo tan ponderado como Johannes Betz:

> «Un juicio general sobre la doctrina eucarística de la baja escolástica puede decir con toda razón que son insuficientes y se prestan a crítica no sólo sus afirmaciones concretas, sino también y principalmente su actitud general: el interés de la teología se limita a la presencia real y a la transubstanciación y, lo que aún es peor, en estas realidades sólo se considera el aspecto filosófico natural. La significación histórico-salvífica y religiosa de la eucaristía queda relegada a segundo plano. El carácter sacrificial de la misa no desempeña aquí ningún papel digno de mención, cuando no se silencia por completo. En la teología se convirtió la eucaristía en un campo de especulaciones metafísicas, y en la praxis estaba desnaturalizada. No se llegó a una síntesis teológica y, como es natural, se abrió paso la impresión de que la doctrina de la Iglesia era realmente irracional y que sólo se mantenía por represión. Así quedaba preparado el terreno para la Reforma» [63].

5. El sacrificio eucarístico en el centro de una polémica

El problema de la dimensión sacrificial de la eucaristía no se encuentra, hoy en día, en el primer plano del diálogo teológico entre las confesiones cristianas. Históricamente, sin embargo, fue una de las divergencias clave que, en el siglo de la Reforma, marcaron la división de la Iglesia.

a) La teología de la Reforma

Los protestantes no atacaron solamente la práctica desnaturalizada de la misa, sino el concepto mismo de la misa como *sacrificio*. Tanto Lutero, como Calvino y Zuinglio, rechazan el canon romano, las misas privadas y su aplicación en beneficio de vivos y muertos, como derivación del rechazo de la noción misma de sacrificio eucarístico. En este punto hay un consenso básico entre los reformadores.

Para Lutero, la misa, o sea, la eucaristía entendida como sacrificio, constituye una idolatría, un recaer en la estructura sacrificial pagana abolida por el cristianismo. Más aún, Lutero ve en la misa la perversión de la esencia misma de la fe cristiana, la destrucción de su mismo centro. La razón teológica más profunda en la que se apoya el planteamiento de Lutero es el principio fundamental de la Reforma: *Solus Deus*, que dirige internamente tanto la cristología como la concepción de la eucaristía.

Para la teología de la Reforma, en efecto, existen dos formas fundamentales de relación con Dios: el camino de la *ley* y el camino de la *fe*. Siguiendo el camino de la *ley*, el hombre pretende reconciliarse con Dios por propia iniciativa, ofreciéndole sus obras y sus méritos; con ello hace lo suficiente *(satis-facit)* para procurarse por sí mismo la salvación. Según la orientación de la *fe*, Dios pone fin a todos estos intentos funestos del hombre, y decide por propia iniciativa regalarnos *gratuitamente* la salvación por medio de Cristo; salvación que el hombre jamás podría merecer por sus propias obras y sacrificios. Por eso el culto cristiano, entendido dentro de esta perspectiva de la *fe*, consiste en recibir, no en dar. Así, pues, la eucaristía es un don de Dios a los hombres, un *testamento*, pero no es de ninguna forma un don del hombre a Dios ni, por tanto, un *sacrificio*. En definitiva, la misa como sacrificio es, para Lutero, la negación de la gracia, la rebeldía del hombre autónomo, la caída desde el plano de la *fe* al plano de la *ley* [64].

En 1520, Lutero publica su obra *De la cautividad babilónica de la Iglesia*, donde describe la «triple cautividad» que ha sufrido la Iglesia «en el sacramento del pan». Habla, en primer lugar, de la administración de la comunión bajo una sola especie; la segunda cautividad es la doctrina de la transubstanciación impuesta como dogma, y por fin, como tercera cautividad, menciona Lutero la afirmación de la misa como sacrificio. La crítica de Lutero a la doctrina eucarística de su tiempo se concentra en estos tres puntos, que él consideraba inconciliables con la doctrina del nuevo testamento. Como afirma

---

[63] J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 244-245.

[64] J. Ratzinger, *La eucaristía ¿es un sacrificio?:* Concilium 24 (1967) 72-73.

A. Gerken, «tanto respecto al primer punto de la controversia, como respecto al segundo, se habría podido llegar en el fondo a un acuerdo entre Lutero y la Iglesia católica. Lo realmente decisivo para él era el tercer punto: el carácter sacrificial de la misa» [65].

Al año siguiente, publica su obra *Sobre la abrogación de la misa privada*, donde argumenta insistentemente contra la doctrina de la misa como sacrificio. En esta obra proclama, ya desde el mismo título, la abolición de las llamadas misas *privadas*, que en realidad son todas las que se celebran, ya que comulga sólo el sacerdote y no el pueblo. Lutero las considera como un engaño de los sacerdotes que chupan el dinero de los oferentes. La crítica de Lutero tuvo un impacto enorme en el pueblo, como reconoce J. A. Jungmann:

> «Estos ataques contra la misa tuvieron especial eficacia en el pueblo porque la delataban como un timo. El efecto, aun en las regiones que se habían mantenido católicas, fue tal que en el año 1528 se llegó a afirmar que en la iglesia de Salzburgo antes se podían mantener con más facilidad cien "sacerdotes de Graciano" (que vivían solamente de estipendios) que ahora uno solo. La alusión a la avaricia y superstición había hecho mella. Pero, dado el bajo nivel de formación religiosa, la crítica adversaria amenazaba destruir en el corazón del pueblo no sólo los brotes supersticiosos, sino aun el mismo tronco y las raíces de la fe. *La misa cayó en desprecio*» [66].

Los años 1522-1526 son los de la reforma litúrgica de Lutero. El año 1525, celebra por vez primera, en la iglesia parroquial de Wittenberg, una misa completa en alemán. La ordenación de la misa hecha por Lutero sigue a la misa romana y lleva, a pesar suyo, el sello de la celebración privada de su tiempo. Sustituye los salmos por cantos populares; recorta todo aquello que pueda evocar el carácter sacrificial de la misa; subraya el aspecto pedagógico de los textos, convirtiendo el prefacio y los restos de la oración eucarística en una exhortación a los que habían de recibir la comunión. Esta reducción de la misa romana, hecha por Lutero, en la que ha desaparecido el canon, da la impresión de un conjunto heteróclito, un montón de ruinas sin conexión alguna [67].

b) La reacción de Trento

Ante estas posiciones de radical negación por parte de los protestantes, el concilio se vio obligado a intervenir. Pero Trento tenía que hacer frente a una doble dificultad interna: la praxis generalizada de la misa, cargada de abusos y supersticiones [68], y la falta de una teología suficientemente seria sobre el sacrificio de la misa. En efecto, los teólogos del tardo medio-evo se ocuparon abundantemente del tema de la presencia real; sin embargo, apenas se ocuparon de elaborar el otro polo, la dimensión sacrificial de la eucaristía. Por eso, el concilio se encuentra, ante los ataques de los reformadores, con una doctrina del sacrificio teológicamente «verde», apenas elaborada.

Por eso, la publicación del *Decreto sobre el sacrificio de la misa* (septiembre de 1562), tema delicado que se había reservado hasta el final, exigía comprometerse en un terreno bastante inexplorado. El concilio opta por enunciar la doctrina segura e indiscutible, dejando de lado los puntos controvertidos entre las escuelas teológicas. La misa, afirma Trento, es un *verdadero sacrificio;* este carácter de sacrificio, que no se confunde con el banquete como tal, sino que constituye una realidad propia, no se opone de forma alguna con la *unicidad* del sacrificio redentor de Cristo; más aún, el sacrificio de la cruz y el sacrificio de la misa son, desde un cierto punto de vista, un solo sacrificio [69].

En contra de las negaciones de los protestantes, hay un absoluto consenso en estos puntos. Pero el concilio ha evitado avanzar más adelante en su de-

[65] A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 131-134.

[66] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid ⁴1963, 161.

[67] Ver M. Lutero, *La misa alemana y la ordenación del oficio divino,* en la edición de T. Egido, Salamanca 1977, 278-290.

[68] H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*, IV/1, Pamplona 1981, 331 ss.

[69] D. 937 a y ss; 1738 ss.

claración oficial; esta reserva estaba muy justificada, ya que los debates habían revelado una incertidumbre evidente a la hora de explicar teológicamente esas líneas fundamentales. Se palpaba la sensación de caminar en la oscuridad, de carecer de las adecuadas categorías teológicas para enfrentarse con el tema.

Una de las mayores dificultades que plantea esta declaración de Trento es, efectivamente, la ambigüedad y poca claridad reinantes en torno al concepto mismo de sacrificio. El concepto utilizado nos parece estar en excesiva dependencia con el concepto general del sacrificio en la historia de las religiones[70]; se trata de una idea de sacrificio demasiado *cosista* centrada en lo exterior, puramente ritual, sin referencia a la dimensión *existencial* y *personalista* del sacrificio de Cristo y de los cristianos, tal como brota de los testimonios del nuevo testamento y de la tradición primitiva. Entre el sacrificio de la cruz y el sacrificio de la eucaristía, la diferencia –según el texto de Trento– es puramente fenomenológica: en la cruz es *cruento*, en la misa *incruento*. Seguramente, en esta terminología tridentina está latente, en última instancia, el doble polo tensional muerte-resurrección, o el sacrificio realizado en la historia y el sacrificio perpetuado en el Señor resucitado.

Por otra parte, es bastante evidente la debilidad de la argumentación bíblica y la pobreza de su exégesis en los documentos de Trento. Algunos teólogos, según nos revelan las actas del concilio, hablan de «dos sacrificios», o también de la misa como «sacrificio complementario» al de la cruz. Además, el concilio relaciona estrechamente el sacrificio de la misa y el sacramento del orden, planteamiento que no ayuda mucho a clarificar la situación. Algunos teólogos, dentro del aula conciliar de Trento, denunciaron el excesivo relieve concedido al sacrificio *exterior y ritual* (más vinculado a la función sacerdotal específica) sobre el concepto de sacrificio *interior y personal*, a la vez que comunitario (lógicamente más vinculado a la oblación conjunta de todo el pueblo de Dios)[71].

c) La teología pos-tridentina

Consecuencia de esta falta de claridad y profundidad en la exposición de Trento serán las distintas teorías que, en los siglos siguientes, tratarán de aclarar la razón formal de la misa como sacrificio. A pesar de su intención, a menudo explícita, el conjunto de estas teorías tiende a separar el sacrificio de la cruz y el de la misa, haciendo de ésta un sacrificio más o menos autónomo. Con ello, la crítica protestante, lejos de desmoronarse, encontraba nuevos argumentos para su autojustificación.

Así, en la segunda mitad del siglo XVI, aparecen las *teorías representativas;* según ellas, la misa es un sacrificio porque en ella Cristo está «representado» como sacrificado: en la fracción (Melchor Cano), en la comunión (Domingo Soto) o en la doble consagración (Salmerón y Ledesma, siguiendo a Cayetano). Contra estas *teorías inmolacionistas* surgen las *oblacionistas* defendidas primeramente por la escuela francesa del siglo XVII, y más tarde por M. Lepin. Para estos autores, el sacrificio de la misa consiste en que la ofrenda interior de Cristo sobre la cruz, ofrenda que perdura en su intercesión celeste, es expresada de modo sacramental en la oblación que la Iglesia hace de sí. Pero aun el intento más avanzado en esta línea, el de P. de la Taille, que ha contribuido a desbloquear el *impasse* de la teología postridentina, permanece él mismo víctima de la excesiva distancia entre el sacrificio y sacramento, e ignora la noción bíblica de memorial[72].

---

[70] J. Martín Velasco, *Aportación de la ciencia de las religiones a una teología cristiana del sacrificio:* Communio III (1985) 215-226, habla de la dificultad de «definir» el sacrificio: «Siendo abundantísima la literatura sobre el tema, los resultados a que llegan los autores son aparentemente decepcionantes; una nutrida colección de definiciones del sacrificio, contrapuestas entre sí y difícilmente armonizables» (p. 215).

[71] Para un estudio más detallado de este punto, se puede consultar: B. Neunheuser, *L'Eucharistie au Moyen Age et à l'époque moderne,* París 1966, 120-130; A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 142 ss; M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión,* Salamanca 1992, 379 ss; *La eucaristía en el concilio de Trento*: Communio III (1985) 251-272.

[72] Para una presentación detallada de estas diversas teorías relativas al sacrificio de la misa: A. Michel, *La messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente,* en *Dictionnaire de théologie catholique,* X/1, 1143-1316.

A pesar de la existencia de esta escuela *oblacionista*, la piedad popular, una vez más, ha seguido su propio rumbo y ha estado marcada por el *inmolacionismo*. La misa ha sido vivida como el espectáculo dramático de la cruz, no como la acción salvadora actual del Señor resucitado. Esta dimensión sacrificial de la eucaristía ha ido acompañada además de imágenes bastante macabras, sanguinarias. A ellas se refería el P. Chenu, cuando en el año 1947 escribía:

> «He sido educado bajo anticuadas teorías antiprotestantes, las teorías *sanguinarias*... Me parece que, de las sobrecargas provenientes de la obsesión de oponerse al protestantismo y del refinamiento escolástico, resultó un total desplazamiento del centro de perspectiva y un vaciamiento del terreno simbólico a raíz del cual debe desarrollarse el sacramentalismo... Debemos trabajar por una purificación necesaria, y ésta debe realizarse volviendo a las fuentes evangélicas y litúrgicas» [73].

EL «DIOS DE TEMOR» EN LA PREDICACIÓN CRISTIANA

No siempre la predicación cristiana ha sido coherente con el rostro de Dios revelado en el nuevo testamento. Un Dios airado y una «pastoral del miedo» han sido considerados más funcionales a corto plazo para cambiar los comportamientos de los fieles. Como ejemplo, este fragmento de un «sermón de penitencia» del franciscano italiano Leonardo de Porto-Maurizio (1676-1751), donde detalla ante el público congregado las terribles exigencias de la justicia divina.

«¿Quién le ha condenado a Jesús a una muerte tan atroz? ¿Fue Pilato? ¿Fueron los escribas y los fariseos? No, hermanos míos, no. ¿Quién entonces? Fue la justicia divina, que nunca quiso decir *basta* hasta que le vio expirar sobre ese patíbulo. El Buen Salvador agonizaba suspendido en el aire de tres clavos, derramaba lágrimas de sangre, chorreaba su sangre por todas partes; pero la justicia inexorable decía: *Nondum satis*, aún no es bastante. Su tierna madre lloraba al pie de la cruz, sollozaban las piadosas mujeres, gemían todos los ángeles y los espíritus bienaventurados ante tan cruel espectáculo; pero la justicia divina no se dejaba conmover y repetía: *Nondum satis*, aún no es bastante. Y no dijo *basta* hasta que no le vio exhalar el último suspiro. ¿Qué decís ahora, hermanos míos? Si la justicia divina ha tratado tan severamente al Hijo único del Padre, únicamente porque había tomado sobre sí nuestros pecados, o más bien la sombra de nuestros pecados, cómo nos tratará a nosotros, desgraciados, que somos los verdaderos pecadores?».

J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (s. XIII-XVIII)*, París 1983, 468.

Los *golpead, Señor, golpead*, dirigidos al Dios que descarga la ira sobre su Hijo para salvarnos en los sermones de Bourdaloue y Bossuet, han de ser llamados por su nombre: una desfiguración de Dios.

L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*. Barcelona 1991, 321.

6. Recuperación del memorial

Para formular la relación entre la eucaristía y la cruz, los obispos y los teólogos del concilio de Trento se sirvieron de tres conceptos: *repraesentatio, memoria, applicatio*, con las dificultades y limitaciones que hemos anotado en el punto anterior [74]. Hoy en día, la recuperación de una noción bíblico-litúrgica (tal como sugería el texto arriba citado del P. Chenu), que es el *memorial*, viene a constituir una clave indispensable para comprender la dimensión sacrificial de la eucaristía.

a) El memorial en la Biblia

Para los pueblos antiguos, el *recuerdo* o la *memoria* es más que la rememoración subjetiva de una realidad pasada; este concepto va unido al anhelo de

[73] En *La messe et sa catéchèse*, París 1947, 133.

[74] El concepto de *memoria* resultaba sospechoso a los padres de Trento. Por otra parte, la separación de los diversos temas realizada fortuitamente por el concilio resultó fatal en la teología posterior. Los manuales postridentinos presentan tres secciones bien diferenciadas: «la presencia real de Cristo en la eucaristía», «la eucaristía como sacramento», «la eucaristía como sacrificio». Esta separación hacía muy difícil la recuperación del planteamiento de que la eucaristía como sacramento es precisamente el fundamento de la eucaristía como sacrificio y como presencia real: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 145-147.

supervivencia más allá de la muerte. Por el recuerdo, por la mención de su nombre, la persona se mantiene viva de algún modo; no ha perecido del todo. El recuerdo de generación en generación es una especie de inmortalidad; por eso, el castigo más grande es borrar a uno de la tierra de los vivos y «que su nombre no se pronuncie jamás» (Jr 11,19).

Este concepto tiene una aplicación absolutamente más radical en la relación del hombre con Dios. Ser recordado o ser olvidado por Dios es algo trascendental para el hombre. Cuando el *recuerdo* va unido al nombre de Dios, comporta generalmente una acción eficaz: el recordar de Dios es un actuar; un hacerse presente junto al hombre con su fuerza salvadora.

Pero también el pueblo de Israel tiene que recordar al Señor; hacer memoria constante de su alianza con él; hacerle presente en el culto y en la vida. Si dentro del vocabulario de todo el antiguo testamento tuviéramos que elegir un término que identificara el culto de Israel en su propia originalidad y en su diferenciación con los cultos de los pueblos vecinos, éste tendría que ser el de *zikkaron* o memoria. Como ha escrito J. Ratzinger:

> «La diferencia decisiva entre el culto de Israel y el de los demás pueblos en torno suyo está constituida por la noción del recuerdo y por la subordinación de todo el culto bajo la idea de *memoria:* mientras el culto de los pueblos limítrofes se centraba en el *morir y renacer,* incesantemente repetido, del cosmos –es decir, en la transposición del mito del eterno retorno a la estructura ritual–, el culto de Israel dice relación a la obra histórica de Dios con los padres y con el mismo Israel, es una inserción en esta historia y por ello esencialmente una *memoria* que crea una presencia. El culto cósmico y la fe histórica se distinguen mutuamente por el concepto de *memoria*» [75].

Como categoría cultual, el memorial o *zikkaron* podría definirse así: una celebración ritual conmemorativa de un acontecimiento salvífico del pasado, que se hace presente en la celebración, y en el cual toma parte la comunidad que celebra el rito. El *zikkaron* dice relación a un acontecimiento pasado, pero es esencialmente una categoría de *actualización* e incluso de *anticipación* [76].

Para la Biblia, en efecto, el tiempo no es la suma de instantes independientes, sino la «medida de una génesis». Continuamente es engendrado algo nuevo; hay creación de realidad nueva de manera progresiva e incesante. El tiempo bíblico es un concepto que connota, como una de sus propiedades, el acto de creación; el tiempo mide este trabajo de parto y de maduración universal [77].

Alimentado en esta concepción del tiempo bíblico, el *zikkaron* o memorial implica la reactualización del acontecimiento histórico que la fiesta celebra, la inserción de aquellos que hacen el memorial en el acontecimiento recordado; de este modo, el pasado, raíz viva del presente, es ofrecido como génesis anticipada de una plenitud por venir. Así decía R. Gamaliel al explicar el sentido de la fiesta de pascua:

> «En cualquier caso ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese él salido de Egipto... *Nos* sacó de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la extraordinaria luz, de la servidumbre a la redención. Digamos ante él *aleluya*» [78].

El banquete pascual tiene para Israel, de forma

---

[75] J. Ratzinger, *La eucaristía ¿es un sacrificio?:* Concilium 24 (1967) 83-84. «Si buscamos en el lenguaje cultual del antiguo testamento una fórmula genérica correspondiente al significado que el culto tiene para Israel, podemos afirmar: el culto hace que Yavé *recuerde* a Israel»: G. von Rad, *Teología del antiguo testamento*, I, Salamanca 1978, 308.

[76] «Estos acontecimientos salvíficos son *recordados*, encontrándose la nota peculiar de estos recuerdos en que la distancia temporal se suprime, por así decirlo, y no se piensa aisladamente y en pasado de aquellos acontecimientos pretéritos, sino que se co-experimentan. Así se expresa claramente en unas antiguas instrucciones del siglo II d. C.: "En cada generación está el hombre obligado a considerarlo como si él mismo hubiera sido sacado de Egipto"»: W. Marxen, *Concepto y transformaciones del banquete*, en H. J. Schultz, *Jesús y su tiempo*, Salamanca 1968, 204-205.

[77] C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962, 33-34 y 47.

[78] *La Misná, Pesahim (Pascua)*, X, 5, ed. Carlos del Valle, Madrid 1981, 307. Para el tema del memorial: M. Thurian, *La eucaristía, memorial del Señor,* Salamanca 1965; B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel,* Londres 1962; I. Oñatibia, *Recuperación del concepto de «memorial» por la teología eucarística contemporánea:* Phase 70 (1972) 335-345.

eminente y ejemplar, el valor de *zikkaron*, de memorial; y se orienta en las tres direcciones del tiempo ya señaladas. Es recuerdo de aquella liberación «típica» del éxodo, que se hace actual en la celebración del banquete ritual, y promesa esperanzada de la liberación definitiva, obra del mesías. El contenido de la cena pascual es el pacto entre Dios e Israel, derivado de la salida de Egipto:

> «Mientras que el pueblo conmemora en la pascua el prodigio realizado entonces por Dios, también Dios se acuerda de este acto suyo, recuerda su alianza con el pueblo; y en este recuerdo vivo y operante en la historia hace que estén presentes de nuevo el prodigio y la alianza, insertándolos en la celebración festiva. La pascua es la representación en el presente y la reactualización de la alianza» [79].

b) «Haced esto en conmemoración mía»

Esta noción bíblica de *zikkaron* o memorial resuena en los relatos neo-testamentarios de la institución de la eucaristía; no en los cuatro, sino únicamente en la fuente antioquena; dos veces en Pablo, después de las palabras sobre el pan y sobre el cáliz (1 Cor 11,24-25) y una sola vez en Lucas, después de las palabras sobre el pan (Lc 22,19).

El «haced esto en *anámnesis* mía» falta, pues, en la fuente palestinense. ¿Cómo explicar este silencio en Marcos y Mateo? Teniendo en cuenta que estos relatos son litúrgicos, se explica que la indicación de reiteración no formara parte necesariamente de la fórmula litúrgica: la celebración era ya en sí misma la realización del mandato. Como escribió P. Benoit a este propósito: «Una rúbrica no se recita; se ejecuta» [80]. Podría tratarse, por tanto, de una tradición que solamente quedó registrada en la rama paulino-lucana.

Una objeción más grave contra la historicidad de este mandato proviene del hecho de que formulaciones similares se encuentran en las palabras de institución de antiguos ritos funerarios. Apoyando estudios anteriores, H. Lietzmann afirma que el mandato «haced esto en *anámnesis* mía» tiene paralelos en la literatura helenística, y más concretamente en las actas fundacionales de antiguas cofradías cúlticas. De aquí infiere H. Lietzmann que el empleo de la fórmula «en *anámnesis* mía» evidencia que la cena del Señor adquirió su forma en ambiente pagano-cristiano, por analogía con estos banquetes conmemorativos de difuntos. Bajo este influjo helenístico, la comunidad de mesa con Jesús quedó transformada en rito funerario conmemorativo de la muerte. Así, pues, H. Lietzmann distingue en el cristianismo primitivo dos tipos de cena:

– La cena sin relación directa con la última cena de Jesús, y alimentada internamente por el recuerdo de la comensalidad de Jesús. Es el *tipo palestinense*, caracterizado por una alegría desbordante, resurreccional.

– La cena dirigida por la memoria de Jesús y vinculada explícitamente con la última cena de Jesús con los suyos. Sería el *tipo paulino*, marcado fuertemente por la muerte y, por tanto, con la dimensión sacrificial de su conmemoración.

Hoy día, sin embargo, reina un «nuevo acento» en las investigaciones sobre los relatos de la institución eucarística. Después de las investigaciones de M. Thurian, J. Jeremias y otros muchos autores, existe una convicción generalizada de que no se da una influencia significativa de los banquetes funerarios paganos sobre la eucaristía primitiva. Todos los estudios dejan patente que el «haced esto en *anámnesis* mía» nos conduce a un tema clave de la teología vetero-testamentaria.

Max Thurian, por ejemplo, dedica toda la primera parte de su libro *La eucaristía, memorial del Señor* a estudiar las diversas formas de *memorial* en el antiguo testamento y a hacer ver sus analogías con distintos aspectos del memorial eucarístico [81]. Por su parte, J. Jeremias refuta detalladamente la

---

[79] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 28.

[80] P. Benoit, *Le récit de la cène dans Luc 22,15-20*, en *Exégèse et Théologie*, I, París 1961, 195. De todos modos puede preguntarse con razón, como lo hace J. J. von Allmen, si no se trata más que de una rúbrica: *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel 1966, 9, nota 7.

[81] M. Thurian, *La eucaristía, memorial del Señor*, Salamanca 1965, 25-150. Para el estado actual de las investigaciones en este tema: P. Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines*, París 1995, 68 ss.

postura de H. Lietzmann, haciendo ver que los paralelos helenísticos del «haced esto en *anámnesis* mía», aducidos por Lietzmann no son concluyentes y que, en cambio, el mandato del Señor se explica mucho mejor a la luz de las fórmulas del memorial o *zikkaron*, tan frecuentes en el lenguaje religioso judío, y que guardan una gran semejanza con las palabras de la última cena [82].

Pero J. Jeremias ofrece una interpretación bastante peculiar de este mandato de reiteración. El sujeto que hace la memoria no sería, según este autor, la comunidad reunida, sino el mismo Dios. El «haced esto en *anámnesis* mía» vendría a ser una petición mesiánica ordenada al futuro escatológico: «haced esto para que Dios se acuerde de mí» (es decir, de Jesús mismo). Sería, en este caso, una petición muy similar a la súplica «venga a nosotros tu reino», en la que, por la memoria de la vida y muerte de Jesús, se ruega al Padre que realice cuanto antes su reino futuro. El propio J. Jeremias lo explica de esta manera:

> «Me parece cierto que el mandato de reiteración ya no puede interpretarse a base de presupuestos helenísticos, sino que debe hacerse a base de un trasfondo palestinense. Entonces, *eis ten emen anamnesin* difícilmente puede significar: "para que vosotros os acordéis de mí", sino con toda probabilidad: "para que Dios se acuerde de mí". Es decir, el mandato de reiteración no es una invitación dirigida a los discípulos para que cultiven y mantengan despierto el recuerdo de Jesús ("Repetid la fracción del pan para que no me olvidéis"), sino una indicación orientada escatológicamente: "Seguid congregándoos como comunidad salvífica por medio del rito de la mesa, para pedir diariamente a Dios que se digne realizar pronto la consumación en la parusía"» [83].

Esta interpretación de J. Jeremias ha provocado reacciones de variado signo; en un primer momento, autores de la talla de P. Benoit, aun reconociendo la ingeniosidad del planteamiento, se inclinaban por su rechazo; en los últimos años, sin embargo, parece que se afianza una valoración más positiva de esta teoría, aunque sin llegar a concitar todavía un consenso [84].

c) El memorial en la tradición patrística

El término *eujaristéo* tiene en ámbito cristiano un significado más profundo que en el griego profano; designa no sólo el sentimiento de gratitud, sino también la manifestación externa del mismo; vendría a significar literalmente: «me conduzco como quien ha recibido un buen regalo y está agradecido». La gracia otorgada es reconocida como obra de Dios. Mientras la eucaristía como recepción de un don de Dios es memoria, como devolución del mismo a Dios es sacrificio [85].

Hacia la mitad del s. II, es Justino el primer autor que recupera expresamente el término *anámnesis*, utilizado por los relatos eucarísticos del nuevo testamento; entiende la eucaristía como memoria (*anámnesis)* de la pasión y de la encarnación que la Iglesia celebra siguiendo el mandato del propio Señor. En los primeros siglos, el concepto de memorial va ligado sobre todo a la praxis litúrgica; en la *Anáfora* de Hipólito, ya estudiada en el capítulo anterior, podemos apreciar el grado de madurez que había conseguido la liturgia hacia el año 200. Tiene especial importancia el desarrollo que sigue al relato de la institución; en ella se explicita, sin duda, una convicción teológica de la época: la *anámnesis* se hace en forma de *oblación cultual* («haciendo memoria de su muerte y resurrección, te ofrecemos...»). Ambos aspectos se refieren al conjunto de la acción eucarística.

[82] J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 262 ss.

[83] J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Madrid 1980, 280.

[84] Diversas reacciones de exegetas ante la interpretación de J. Jeremias se encontrarán en M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1992, 434, nota 199. Por su parte, J. J. von Allmen hace notar que esa interpretación no tiene apoyo alguno en la tradición litúrgica de la antigüedad: *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel 1966, 29-30.

[85] J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en la obra *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 208-209; M. Gesteira, *La eucaristía, como «memorial» en la tradición patrística*, I: Rev. Esp. Teología 3 (1993) 349.

La escuela de Alejandría (Clemente, Orígenes, Cirilo) ve la esencia del misterio cristiano en el acceso y participación del Logos divino en Jesucristo. Para ellos el medio preferido, aunque no único, de comunión con el Logos es la eucaristía. Los alejandrinos gustan de la alegoría, y ven en la cena del Señor la encarnación sacramental del Logos divino; de este modo, la humanidad de Jesús, sin desaparecer del horizonte, queda bastante eclipsada.

La escuela de Antioquía, por el contrario, ama el sentido literal; busca lo histórico y lo concreto, y por ello pone su principal interés en la humanidad completa de Jesús y en su obra de salvación. Esta actitud se refleja también en su doctrina eucarística. La eucaristía es *anámnesis* de toda la obra de salvación; queda incluida la encarnación entre los hechos salvíficos conmemorados; sin embargo, en su núcleo fundamental la eucaristía es *memorial* de la muerte y resurrección de Jesús[86].

Entre los antioquenos es sobre todo Juan Crisóstomo el «teólogo de la *anámnesis*». Crisóstomo concibe el «memorial» eucarístico a la luz del paralelismo entre el acontecimiento del éxodo y su conmemoración actual en el banquete pascual judío; insiste en que el memorial eucarístico no es «reiteración», sino conmemoración y símbolo real del «único» sacrificio. En un texto célebre, el autor comenta la abolición de los sacrificios de la antigua alianza en estos términos:

> «Pues ¿qué?, ¿acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente; pero al hacerlo hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es *una*, no muchas. ¿Cómo puede ser *una* y no muchas? Porque fue ofrecida *una sola vez* y por esta razón el sacrificio es siempre *uno*... No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos *el mismo*, o mejor, hacemos conmemoración (*anámnesis*) del sacrificio»[87].

En el conjunto de su obra, Juan Crisóstomo nos ofrece una visión muy rica del concepto teológico de *memorial*. Aúna el lado objetivo de la celebración y la vertiente subjetiva del recuerdo y de la evocación personal. Desde esta conjunción entre anámnesis y rememoración, explica Juan Crisóstomo la inserción de nuestra ofrenda en la oblación y entrega de Jesús. Además, como anota M. Gesteira:

> «Resulta interesante, en Juan Crisóstomo, la vinculación frecuente de la memoria de la donación y entrega de Cristo por nosotros, con la memoria de los pobres: lo que podríamos denominar hoy la *memoria subversiva*. Pues Jesús, "en la noche en que fue entregado, tomó pan" para recordarnos la trágica conjunción de la oportunidad, la mesa y la traición: esta entrega de Cristo, fruto de una traición, encuentra un doloroso paralelismo en nuestra falta actual de atención y amor a los pobres, abandonados a su suerte. Por eso, "haces la anámnesis de Cristo y ¿no te espantas de despreciar a los pobres?"»[88].

En resumen: Cuando los padres griegos hablan de la *anámnesis*, del recuerdo de la obra salvífica de Cristo, hemos de entender este término en el sentido de *símbolo real*, de presencia actual conmemorativa. La presencia del acontecimiento salvífico es independiente de nosotros, pero nos alcanza, se dirige a nosotros y es «para nosotros». El carácter sacrificial de la celebración eucarística deriva del dato real de que es anámnesis de la muerte de Cristo[89]. Esta muerte es según la carta a los Hebreos el *único sacrificio* con valor de redención; en derivación, también la celebración eucarística como representación simbólica participa de su carácter sacrificial. Esta relación se expresa de modo emblemático en la fórmula litúrgica «memores offerimus», que podría traducirse «participando con fe en la representación del sacrificio de Cristo, nosotros sacrificamos». La celebración eucarística es acción sacrificial sólo como *anámnesis*, como presencia actual conmemorativa del acto salvífico de Cristo»[90].

---

[86] J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, 212-216.

[87] Juan Crisóstomo, *In Heb hom.*, 17, 3: PG 63, 131, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 653-654.

[88] M. Gesteira, *La eucaristía como «memorial» en la tradición patrística*, I: Rev. Esp. Teología 3 (1993) 385.

[89] «Si la muerte de Jesús se representa teológicamente como sacrificio, su representación sacramental como memorial se hará también necesariamente como sacrificio»: L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1981, 298.

[90] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 65-66.

d) *Consecuencias teológicas*

Esta recuperación del concepto de *anámnesis* en la teología de la eucaristía tiene enorme importancia, porque permite superar el callejón sin salida en el que estaba recluida la dimensión sacrificial de la eucaristía desde hace ya largos siglos; permite, por otra parte, comprender por qué la Iglesia antigua, que vivía la riqueza del *memorial*, no conoció los conflictos que más tarde han desgarrado a la Iglesia de occidente. En efecto:

– Esta comprensión de la *anámnesis* no degrada la celebración de la eucaristía a un puro banquete de recuerdo, cuyo valor no sería, en definitiva, más que psicológico o sentimental, sin relación real y eficaz con la salvación de los que participan en esa celebración.

– Pero, por otro lado, esta comprensión de la *anámnesis* no compromete ni la unicidad, ni la suficiencia de la muerte de Cristo. Evita, por consiguiente, una presentación de la eucaristía que implicaría en la misa una «repetición» del sacrificio de la cruz.

Max Thurian ha afirmado de modo contundente: «Se puede hablar de la eucaristía como sacrificio únicamente en la línea bíblica del memorial» [91]. Es un hecho evidente, por otra parte, que esta noción de *memorial* o *anámnesis* está jugando un papel de primerísimo plano en la explicación de la doctrina eucarística que ofrecen tanto teólogos católicos como protestantes en nuestros días. Presenta la ventaja de ser una categoría bíblica y tradicional que permite plantear, en términos nuevos, cuestiones que desde hace cuatro siglos estaban en vía muerta. El concepto de *anámnesis* o *memorial* subraya, como ningún otro, el carácter histórico del cristianismo y de su culto, radicalmente centrados en el acontecimiento Cristo. Salva el realismo del misterio eucarístico sin comprometer la unicidad y la suficiencia del sacrificio en la cruz. «La *anámnesis* de Cristo –ha dicho W. Kasper– constituye la unidad interna de los distintos aspectos de la eucaristía» [92].

Por todo ello, los más recientes acuerdos ecuménicos en materia eucarística se han articulado fundamentalmente en torno a este concepto de *anámnesis* o *memorial*. He aquí unos párrafos significativos del documento elaborado por el grupo interconfesional de Les Dombes:

> «Cristo instituyó la eucaristía como *memorial (anámnesis)* de toda su vida, y sobre todo de su cruz y de su resurrección. Cristo, con todo lo que hizo por nosotros y por toda la creación, está él mismo presente en este *memorial*, que es también gusto anticipado de su reino... No se trata, pues, únicamente de traer a la memoria un acontecimiento del pasado o incluso su significado... La Iglesia, realizando el memorial de la pasión, de la resurrección y de la ascensión de Cristo, nuestro sumo sacerdote e intercesor, presenta al Padre el *sacrificio único y perfecto* de su Hijo... Así, unidos a nuestro Señor que se ofrece a su Padre... nos ofrecemos nosotros mismos en un sacrificio vivo y santo que debe expresarse en toda nuestra vida cotidiana» [93].

e) *El memorial del sacrificio en la anáfora y en la vida*

Para el teólogo católico J. Betz, la fórmula litúrgica *memores offerimus* («al celebrar el memorial, te ofrecemos») es un auténtico logro de la teología primitiva; resume, en efecto, estos tres conceptos:

– toda la comunidad es sujeto del sacrificio,

– su acción es sacrificio,

– su sacrificio es memoria [94].

[91] M. Thurian, *La eucaristía, memorial del Señor*, Salamanca 1965, 243. La misma afirmación se encuentra prácticamente en A. Gerken: «La celebración eucarística es acción sacrificial sólo como *anámnesis*, como representación del acto salvífico de Cristo... Consiguientemente, resultan superfluas todas las teorías sobre el sacrificio de la misa»: *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 66 y 153.

[92] W. Kasper, *Unidad y pluralidad de aspectos en la eucaristía:* Communio III (1985) 239.

[93] Grupo de Les Dombes, *¿Hacia una misma fe eucarística?* Barcelona 1973, 21-22; también el documento de Lima, 1982 (BEM), n. 5-13: Diálogo Ecuménico 60 (1983) 180-181 (= Cuadernos Phase 15, 29-32).

[94] J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 281.

La eucaristía hace la anámnesis de Jesús («en conmemoración *mía»).* Como indican los relatos de la institución, y el texto paulino de modo especial, se trata ante todo de la anámnesis de la muerte del *Kyrios,* es decir, del Señor *resucitado* (1 Cor 11,26). En la mente del nuevo testamento, efectivamente, es imposible recordar la *muerte* de Jesús sin recordar asimismo su vida actual de *resucitado.* Eso mismo expresa la tradición perenne de la Iglesia, que desde sus mismos orígenes ha querido celebrar el memorial de la *muerte* en el «día de la *resurrección»* o domingo.

Por otra parte, la muerte y resurrección de Cristo no pueden ser arrancados de su contexto más amplio, a saber, toda la *vida* de Cristo y toda la historia de la salvación, de la que Cristo es centro y palabra definitiva. Por eso, cada familia litúrgica, y cada anáfora, ha explicitado, según su propio talante, este núcleo fundamental de la anámnesis eucarística, enriqueciéndolo con armónicos diversos, desde el tema de la creación y la encarnación hasta la evocación de la parusía.

En un trabajo muy sugerente, Ch. Duquoc distingue dos modelos de encuentro cristológico en la eucaristía: la eucaristía en un marco cristológico de *dominante ritual* y la eucaristía en una cristología de *dominante profética.* Si el rito eucarístico es entendido como memoria privilegiada de la muerte y no como una memoria de la lógica de acciones que llevaron a Jesús a un proceso con las instancias dominantes que acabó en la muerte, entonces el rito testimoniará, ante todo, la necesidad religiosa de una relación penitencial del hombre culpable con Dios.

Desligar la muerte de Jesús de su vida antecedente como vida profética –afirma Ch. Duquoc– es llegar a sustituir el sentido original de los relatos evangélicos por otros conceptos extraños recogidos en la fenomenología general de las religiones. La eucaristía, en efecto, es el signo de una realidad *ritualmente inapropiable.* Unicamente el «compartir profético», que provoca a los creyentes a practicar aquello que originó la condena a muerte de Cristo y que culminó en su resurrección, puede conferir al rito eucarístico su auténtica significación cristológica[95].

Y desde otra óptica, volvemos a encontrarnos aquí con el relato joánico del lavatorio de los pies. El cuarto evangelio, en efecto, conserva una fórmula que denota un cierto paralelismo con el mandato de reiteración que se encuentra en el relato paulino-lucano: «Os he dado ejemplo para que hagáis lo mismo que yo he hecho» (Jn 13,15). También en este texto aparece el verbo fundamental *poiein* (hacer), aunque ahora se destaca la dimensión ético-existencial por encima de la ritual o celebrativa.

En realidad, Jesús en el ámbito de la última cena nos ha legado un doble mandato: el rito eucarístico y la «pro-existencia»; ahora bien, estos dos mandatos pueden ser cubiertos por un mismo concepto fundamental: el recuerdo, la *anámnesis,* como categoría crítico-práctica. Es preciso reconocer, sin embargo, que el campo está poco labrado; los teólogos de la eucaristía apenas han intentado establecer el puente de conexión entre rito y existencia, entre el mandato de la eucaristía y el mandato del lavatorio, por medio del único concepto de *recuerdo.* Juan Bautista Metz refleja bien la situación del pensamiento teológico actual sobre este tema, cuando afirma:

> «Merecería la pena investigar cómo la *memoria* ha podido refugiarse en la teología sacramental, para quedar ahí –con detrimento tanto del recuerdo como del sacramento– aislada y muchas veces malentendida en un ritualismo impersonal»[96].

[95] Ch. Duquoc, *Christologie et eucharistie:* La Maison-Dieu 137 (1979) 42-48. «Nuestro lenguaje sacrificial debe procurar sacar a la eucaristía del esquema sacrificial general. Pues la eucaristía no entra en ese esquema ni siquiera como *un* caso privilegiado de él, sino que más bien crea ella el esquema sacrificial, "absorbiendo" en el sentido hegeliano (= desautorizando y transformando) lo que en el esquema sacrificial era sólo imagen y sombra (Heb 8,5)... La entrega de Jesús como hombre-para-los-demás no comenzó en la pasión, sino que culminó en ella. La pasión no fue el punto de partida, sino consecuencia. Y por eso el *memorial* no actualiza sólo la muerte y resurrección, sino la vida entregada hasta la muerte»: J. I. González Faus, *Sobre las plegarias eucarísticas. Para continuar la reforma litúrgica:* Phase 180 (1990) 511.

[96] J. B. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad,* Madrid 1979, 208, nota 1. Hemos de comprobar «si celebramos solamente una anámnesis cultual, en la eucaristía, o si desarrollamos una cultura anamnética, en nuestro mundo de la vida»: J. B. Metz, E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo,* Madrid 1996, 54.

Y, sin embargo, el recuerdo como categoría antropológica y teológica aparece plena de virtualidades. El *recuerdo,* liberado de su reducción a facultad psicológica y entendido como nota esencial del ser finito e histórico del hombre, resulta fundamental para la comprensión teológica del hombre como sujeto, como categoría de salvación de la identidad. Por otra parte, como categoría de interrupción y resistencia al fluir del tiempo, el *recuerdo* es capital para la comprensión de la historia y de la sociedad. Particular relevancia puede adquirir el *recuerdo* en un mundo como el nuestro donde existen –como ha visto bien Edgar Morin– «inmensas zonas de silencio sociológico y político», que corresponden a los subsuelos de nuestra sociedad[97].

En nuestro entorno vital, configurado por la ciencia y la técnica, parecen diluirse las tradiciones y los recuerdos. Ahora bien, si es verdad que «cuando toda tradición se extingue, comienza la marcha hacia la inhumanidad» (Th. W. Adorno), es urgente reparar ese *déficit* de memoria histórica con esa «solidaridad hacia atrás» que es el recuerdo, sobre todo, de los muertos y de los vencidos; trayendo a la conciencia actual el recuerdo peligroso de los condenados de la tierra, en una historia no contada por los vencedores[98].

El cristianismo, comunidad de recuerdo y narración, puede autocomprenderse como portador de un *memorial peligroso* en medio de los distintos sistemas de vida social; no en vano se alimenta sin interrupción de la eucaristía como *memoria passionis.* La anámnesis del Crucificado, que como «recuerdo hacia adelante» se nutre de la esperanza de la resurrección, debe estimular la conciencia crítica y la praxis liberadora en un mundo que está procreando el hambre, la miseria y el terror.

[97] E. Morin, *Para salir del siglo XX,* Barcelona 1982, 24.

[98] J. B. Metz, *El futuro a la luz del memorial de la pasión:* Concilium 76 (1972) 317-334; *La fe, en la historia y en la sociedad,* Madrid 1979, 111-128. Sobre el tema de la historia contada por los vencedores, no por los vencidos, es emblemático el poema de B. Brecht, *Preguntas de un obrero ante un libro,* en la obra *Poemas y canciones,* Madrid [7]1976, 91-92. Los cristianos debemos proclamar con Bartolomé de las Casas: «Del más chiquito y del más olvidado Dios tiene la memoria muy reciente y muy viva», en G. Gutiérrez: Selec. Teología 127 (1993) 184.

La eucaristía, vivida como recuerdo del Crucificado, debe inspirar el lavatorio de los pies en nuestra sociedad concreta; debe conducir a los creyentes a la «com-pasión», a la generosidad y también al perdón mutuo, porque como dice el final del *Martín Fierro*[99]: «Aprender a olvidar es también tener memoria».

7. ¿Sacrificio o antisacrificio?

En el punto anterior hemos anotado la recuperación de la noción bíblica de *memorial,* un concepto clave para reequilibrar el tema del sacrificio eucarístico en diálogo con la teología protestante. Ahora tenemos que referirnos a una segunda recuperación, esta vez del concepto mismo de *sacrificio* en diálogo con las ciencias modernas, en especial con la antropología psicoanalítica. Resumiremos en este párrafo, fundamentalmente, las reflexiones de L. M. Chauvet acerca de la dimensión sacrificial de la eucaristía en confrontación con la obra de R. Girard y G. Rosolato[100].

Los protestantes exigieron a la Iglesia, en su día, la excomunión del tema sacrificial porque se había hecho merecedor de este castigo; la réplica a este envite fue la penosa polémica en los siglos postridentinos. En nuestros días, la teología y la pastoral católica, escarmentada de este largo conflicto, adoptó un lenguaje precavido o una actitud de silencio ante el tema del sacrificio[101]. Como reacción dialéctica a es-

[99] Famoso poema del argentino José Hernández (1834-1886). «En la vejez aprendemos a olvidar»: E. Bloch, *El principio esperanza,* I, Madrid 1977, 18.

[100] R. Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica,* Salamanca 1982; *La violencia y lo sagrado,* Barcelona 1983; *El chivo expiatorio,* Barcelona 1986; *Cuando empiecen a suceder estas cosas... (Conversaciones con M. Treguer),* Madrid 1996; G. Rosolato, *Ensayos sobre lo simbólico,* Barcelona 1974; L. M. Chauvet, *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie*: La Maison-Dieu 123 (1975) 47-78; *Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice:* Lumière et vie 146 (1980) 85-106; *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana,* Barcelona 1991, 303-322.

[101] «Si el concepto de sacrificio es hoy tan problemático, mucho más lo es el concepto de *sacrificio de la misa,* que se

ta nueva situación, se ha podido escribir recientemente:

> «Una antropología que redujera el sacrificio a la insignificancia desnudaría de un golpe la finitud, la culpabilidad, el sufrimiento de su peso de carne y sangre, de tierra y de tiempo, disolviéndolos en la transparencia de un puro saber y en la inocencia de un perdón anticipado; entonces se evaporaría lo trágico de la historia, y se devaluarían lo irreparable de la falta y el precio de la muerte. La pasión de Jesús no sería más que una parábola vivida que sella su enseñanza, la representación dramática de su mensaje» [102].

Desde sus raíces biológicas hasta su emergencia en el campo social, todo proceso de humanización está marcado de separaciones, rupturas, renuncias que, asumidas por la palabra, pueden llegar a ser condiciones de acceso a una existencia más autónoma y plena. El psicoanálisis nos ayuda a descifrar así algo esencial sobre el ser humano. La frase una vez pronunciada es cuando da el sentido; lo mismo sucede con la presencia en la ausencia.

La investigación psicoanalítica muestra también cómo estas rupturas y renuncias pueden ser ocasión de falsas culpabilidades y de distorsiones neuróticas, sobre todo en sus manifestaciones religiosas. Nos indica, en fin, un camino estrecho que no está alejado del camino del evangelio. Autores de nuestro tiempo, con métodos diferentes como G. Rosolato en el dominio psicoanalítico y R. Girard en el campo etno-sociológico, descubren en el sacrificio una dimensión antropológica fundamental, en el plano individual y social. He aquí algunos puntos básicos de convergencia de estos dos autores sobre este tema:

– El sacrificio aparece como una realidad central de los dispositivos religiosos; pone en juego mecanismos psico-sociológicos específicos; dispone de una gramática simbólica propia.

– El sacrificio ofrece una memoria mítica, una rememoración simbólica de un equilibrio humano, individual o colectivo, conquistado al precio de un homicidio. Encontramos aquí, posiblemente, la piedra angular de toda cultura.

– El sacrificio supone siempre un sentimiento de *culpabilidad*. La dimensión propiciadora o expiatoria del sacrificio parece deber situarse no simplemente a nivel de las deudas morales accidentales contraídas por tal o cual falta, sino más profundamente a nivel de la *deuda fundamental de la existencia*, que el individuo y la sociedad han contraído con la divinidad.

– Así, pues, la lógica simbólica interna al sacrificio se articula en torno a una *estructura de intercambio* entre el hombre y la divinidad, que hunde sus raíces en las profundidades arcaicas del hombre social.

Lo interesante para un teólogo es descubrir que, más allá de las intenciones religiosas explícitas de los participantes, una misma lógica simbólica «trabaja» al hombre en esas realidades que llamamos sacrificios; descubrir que el sacrificio es un teatro de producción del hombre y del grupo social y que, aunque el trabajo efectuado sea diverso según se trate de un sacrificio de comunión, de expiación, o de acción de gracias, es siempre una misma la lógica simbólica inherente a todos ellos. La teología actual, al aceptar la dimensión sacrificial de la eucaristía, debe dejarse interrogar por los discursos ocultos, individuales o colectivos, que hablan los ritos sacrificiales; debe sumergirse en esa simbólica arcaica que precede y estructura al hombre, para poder reconocer en ella un resonador posible de la palabra de Dios en Jesucristo.

Existe una convergencia sorprendente, en los dos autores citados, sobre un punto central; el sacrificio de Cristo marca una cima: inaugura un «reino nuevo» (R. Girard), inaugura una «genealogía nueva» (G. Rosolato), es decir, un nuevo tipo de relaciones entre los hombres y Dios. Pero la Iglesia, como cualquier otra sociedad, no puede vivir el mensaje de la no-violencia absoluta o del no-sacrificio radical, porque no hay posibilidad de con-vivir, social ni religiosamente, sin mecanismo victi-

---

deriva del sacrificio de la cruz... Conviene evitar la expresión «sacrificio de la misa», porque desorienta»: H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid ³1977, 542.

[102] Lumière et vie 146 (1980) 3 (presentación del número monográfico *Le sacrifice, du rituel au symbolique*).

mal[103]. Por eso, L. M. Chauvet en réplica a R. Girard considera que la alternativa entre el *sacrificio* (violencia perpetuada, pero posibilidad de vivir juntos gracias a este mecanismo catártico) y el *no-sacrificio* (reino de la reciprocidad perfecta, pero al mismo tiempo reino acabado y fuera de la historia) debe ser sustituida por una dialéctica que integre un tercer elemento, necesario para dar cuenta del devenir escatológico del reino. A este tercer elemento podemos llamarle *antisacrificio.*

El *antisacrificio* no es una negación del esquema sacrificial que nos habita a todos; por el contrario, vive también del modelo de representación sacrificial, pero invertido; asume el esquema sacrificial, pero lo «reconvierte». Este es, según Chauvet, el sentido del vocabulario sistemáticamente anti-sacral y anti-sacerdotal del nuevo testamento. Este lenguaje es el modo más afortunado de manifestar el giro radical efectuado en ámbito cultual: Cristo ha sacrificado los sacrificios por su *antisacrificio*[104].

Esta subversión anti-sacrificial estaba ya anunciada en los profetas y en las corrientes judías espiritualizantes de la época de Jesús. La singularidad del cristianismo en este tema no está en el grado moral de conexión del culto con una vida de amor a Dios y al prójimo, hasta el perdón; su originalidad reside en una lectura *teológica* diferente, fundada en el misterio de pascua y pentecostés.

Dentro de esta perspectiva común, la práctica de la justicia, de la misericordia, del perdón, de la reconciliación, es considerada como el *lugar primigenio de* la eucaristía cristiana. No por ello, sin embargo, el culto ritual queda reducido a la nada; es la expresión simbólica que ejerce simultáneamente de revelador y operador de la dimensión *teologal* del culto ético primordial. Manifiesta fundamentalmente que la reconciliación jamás será fruto último de los esfuerzos humanos, sino *don gratuito* de Dios.

La ley nueva, la ley del Espíritu, no prohibe el sacrificio eucarístico ritual. Prohibe olvidar que no tiene sentido cristiano más que *a partir y en vistas del sacrificio ético-existencial.* En consecuencia, prohibe utilizar los ritos cristianos como coartadas sagradas, gracias a las cuales quedamos descargados de nuestras propias responsabilidades, o como obras buenas que nos dan derechos sobre Dios. Uno de los aspectos más importantes del sacrificio es el reconocimiento de una deuda, pero de una deuda no negociable, porque se trata de la vida misma. El grupo social como tal, y cada uno dentro del grupo, se reconocen *deudores* de la existencia respecto al otro, *pero no culpables* de existir.

En relación con la eucaristía, la dificultad viene de que el esquema de rescate ha ido ganando terreno poco a poco al esquema de comunión; este rescate, además, ha sido entendido como expiación, sufrimiento, reparación, cuando bíblicamente era ante todo reconciliación. Así el concilio de Trento insiste unilateralmente en la misa como sacrificio de propiciación, quedando la dimensión propiamente eucarística como finalidad secundaria[105].

Para comprender esta inflación del sacrificio propiciatorio, proponemos en recuadro *dos esquemas de representación;* las dos perspectivas suponen cristologías y soteriologías diferentes; y engendran, a su vez, dos estilos de vida cristiana muy distintos, incluso opuestos en muchos aspectos. Por supuesto, los dos esquemas que presentamos en su estado puro no existen tal cual en la realidad, mucho más compleja y matizada. Precisemos, además, que el *esquema A* se apoya sobre la teología de tipo escolástico, pero acentuada en sus rasgos por un estilo de predicación y de catecismo.

También en el *esquema B* está presente el esquema sacrificial de rescate; en efecto, como escribió M. Mauss, «no hay sacrificio donde no intervenga cierta idea de rescate o algo de contractual»[106]. En

[103] Interesantes reflexiones de N. Lohfink, *El Dios violento del antiguo testamento y la búsqueda de una sociedad noviolenta:* Selec. Teología 94 (1985) 83-91; *Violencia y pacifismo en el antiguo testamento,* Bilbao 1990.

[104] «R. Girard no evoca ni la última cena de Jesús, ni la eucaristía de la Iglesia. Laguna significativa de la imposibilidad en que le sitúa su tesis del no-sacrificio para integrar un rito que, no solamente desde el punto de vista bíblico, sino también desde el punto de vista antropológico, funciona sacrificialmente»: L. M. Chauvet, *Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice:* Lumière et vie 146 (1980) 95-96.

[105] Como reconoce J. Rivière en el art. *Messe,* en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* 10/1, 1135.

[106] M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* en *Oeuvres,* 1, París 1968, 304-305.

ESQUEMA A

– *El punto de partida:*

• La cristología está obnubilada por la unión hipostática.

• La muerte de Jesús no es sino la consecuencia obligada de su encarnación, donde, en definitiva, todo está ya jugado.

– *El centro de interés,* en relación con la historia de Jesús, es esencialmente su pasión y su muerte. Entre encarnación y pasión, su historia, arrancada de su contingencia cultural concreta, apenas tiene peso propiamente cristológico; la contemplación de los «misterios de la vida de Jesús» pertenece ante todo a la piedad.

– *El esquema sacrificial:* Jesús ha venido para sufrir y morir, porque tiene un precio que pagar a un Dios justiciero cuya misericordia consiste en reclamar de su Hijo, en nuestro lugar, la reparación de la ofensa que se le ha hecho. También se insiste necesariamente en el sufrimiento cruel padecido por Jesús como castigo en nuestro lugar (expiación vicaria; satisfacción sustitutiva).

– *En definitiva:* Jesús ha operado la redención del mundo porque ha *querido* sufrir y morir.

– *Estilo de vida cristiana:* Por una parte, tendencia a caer en un ritualismo (multiplicación de misas, sacrificios de propiciación); por otra, tendencia a «llevar la cruz» siguiendo a Cristo de manera dolorista.

ESQUEMA B

– *El punto de partida:*

• La cristología se desarrolla a partir de la resurrección del Crucificado.

• La muerte de Jesús es comprendida a partir de su mensaje y de su vida de servicio, de la que es como la «metonimia».

– *El centro de interés* reside en el mensaje de Jesús entendido desde su situación histórica concreta. En esta perspectiva, el «reino de gracia y de misericordia», que anuncia prioritariamente a los que estaban marginados y excluidos por la ley de Dios, aparece como una subversión de la idea de Dios y de su mesías. Jesús el profeta es condenado a muerte por blasfemo contra la ley de Dios. Al resucitarle, Dios le ha dado la razón a Jesús contra la ley y contra todos.

– *El esquema antisacrificial:* Jesús viene para anunciar por su vida el reino de gracia ofrecido a todos. Así libera a Dios y al hombre del régimen de la ley, como medio de justificación y salvación. Por la fe en Jesús, reconocemos nuestra deuda para con Dios: deuda de existencia; deuda de la desconsideración de esta existencia como don gratuito, porque queremos «ser como dioses» (Gn 3,5). Así llegamos a ser, para un Dios Padre, hijos cuya deuda es asumida, pero que no hay que pagarla.

– *En definitiva:* Jesús ha salvado al mundo, porque ha vivido-por hasta «poner el precio» en el morir-por. Su muerte está en la lógica de su vida de fidelidad a la misión recibida del Padre.

– *Estilo de vida cristiana:*

• El «vivir-por» hasta el «morir-por» de Jesús se convierte en la liturgia antisacrificial del cristiano; ésta se vive simbólicamente en el esquema iniciático (muerte/regeneración) del bautismo, que conduce al esquema sacrificial invertido de la eucaristía.

• «Llevar su cruz» es asumir la responsabilidad en la historia de una misión de servicio y de perdón [1].

[1] L. M. Chauvet, *Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice:* Lumière et vie 146 (1980) 100-101.

realidad no tenemos otras palabras para expresarlo, pero no se trata de interés en el sentido de nuestras sociedades mercantiles. Lo que fundamentalmente se intercambia en el sacrificio es la *vida* contra la *muerte*.

Hay que reconocer que el esquema de rescate tiene muchos riesgos de derivar en regresión o chantaje. Nos cuesta asumir sin resentimiento, como una gracia, nuestra condición de criaturas; nos cuesta soportar que Dios sea lo que es, y nosotros lo que somos. Contra este pecado original, desconocimiento idolátrico de Dios y de nuestra dependencia respecto a él, se nos propone una tarea permanente de conversión, que consiste en asumir *filialmente* nuestra deuda existencial; decimos *filialmente*, esto es, como una deuda que no hay que pagar, sino vivir asumiendo la responsabilidad de una reconciliación fraternal entre los hombres.

En el corazón mismo de la vida de la Iglesia, la eucaristía es el gran signo sacrificial, donde somos devueltos a nosotros mismos, remitidos a nuestra responsabilidad. Y esto, en el acto mismo de oblación en que reconocemos nuestra dependencia filial respecto a Dios. La verdad del sacrificio de rescate, simbólicamente vivido, se efectúa en el sacrificio de acción de gracias y de comunión. Desposeyéndose es como se recibe; el vacío creado en el hombre es portador de una «presencia en la ausencia» del otro en su irreductible alteridad; *dando a Dios su* gracia, o sea, Cristo en el sacramento, somos remitidos a nosotros mismos, a la tarea de llegar a ser cuerpo de Cristo en el mundo. He aquí los riesgos y posibilidades del vocabulario sacrificial en la reflexión conclusiva del propio L. M. Chauvet:

> «*Sacrificio* es sin duda uno de los términos de más fácil confusión en el vocabulario cristiano. El lenguaje sacrificial exige ser utilizado pastoralmente con prudencia. Por otra parte, no deja de ser imprescindible, por las razones antes expuestas. Incluso nos parece, como representante simbólico del conjunto de actividades e instituciones cultuales de Israel, teológicamente precioso. Desde el punto de vista de la *Escritura*, expresa el pleno cumplimiento, por superación crítica, del culto neotestamentario en Cristo. Desde el punto de vista del *sacramento*, constituye, a través de los ritos de la oblación y de la comunión, un símbolo particularmente significativo de la identidad filial y fraternal que une a los creyentes a Dios y entre ellos en Cristo. Desde el punto de vista de la *ética*, permite una lectura "litúrgica" de su práctica de justicia y de misericordia» [107].

8. El sacrificio de la misa y la memoria de los difuntos

El sacrificio de la misa, aun en nuestros días, es una realidad muy ligada al tema de los difuntos, tanto en la praxis pastoral de los sacerdotes, como en la devoción de los fieles. A este propósito, el concilio de Trento dijo que el sacrificio de la misa «no sólo se ofrece legítimamente, conforme a la tradición de los apóstoles, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades de los fieles vivos, sino también por los *difuntos* en Cristo, no purgados todavía plenamente» [108]. Esta afirmación del concilio aparece en estrecha conexión con el carácter *propiciatorio* de la misa: «Si alguno dijere que el sacrificio de la misa sólo es de alabanza y de acción de gracias, o mera conmemoración del sacrificio cumplido en la cruz, pero no *propiciatorio*... y que no debe ser ofrecido por los vivos y los *difuntos*...» [109]. Añade el texto de Trento que la relación entre el sacrificio de la misa y los difuntos se remonta a la tradición apostólica [110]; sin embargo, no es fácil encontrar huella alguna de esta cuestión en el testimonio global del nuevo testamento.

a) Datos históricos

En relación con la misa celebrada por un difunto, tenemos ya un testimonio del año 170 en un libro apócrifo del Asia Menor, denominado *Acta Johannis:* se celebró en el mismo mausoleo, al tercer día

---

[107] L. M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 321-322.

[108] D. 940; DS 1743.

[109] D. 950; DS 1753.

[110] «Sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta Apostolorum traditionem offertur»: D. 940; DS 1743.

después del entierro. En la misma época existe ya, al parecer, la costumbre de celebrar el aniversario por el muerto; así la comunidad de Esmirna expresa, hacia el año 155-156, su intención de celebrar un aniversario por el mártir san Policarpo. Tertuliano, hacia el año 210, escribe: «hacemos oblaciones por los difuntos y anualmente por los natalicios (de los mártires)» [111]. Unos años más tarde, Cipriano de Cartago habla como de tradición recibida la de «ofrecer el sacrificio por el descanso» de un difunto [112].

La costumbre de celebrar el día séptimo y trigésimo aparece en el siglo IV; en otros lugares, sin embargo, se realiza en el día noveno y cuadragésimo; estas fechas determinadas, junto con la costumbre de efectuar una ceremonia religiosa conmemorativa en el mismo día del entierro, provienen de antiguas tradiciones pre-cristianas, que ahora son reemplazadas por la celebración de la eucaristía.

Entre esas costumbres pre-cristianas, ahora cristianizadas, sobresale el *refrigerium*. Desde los comienzos, los cristianos sintieron una profunda veneración por sus muertos, alimentada en la esperanza de la resurrección final; por eso –decía Tertuliano– que «los cristianos consumen más aromas e incienso para honrar a sus muertos que los paganos para fumigar a sus dioses» [113]. Sin lágrimas compradas a plañideras profesionales, como era el uso entre griegos y romanos, los cristianos manifestaban su dolor por la muerte de sus seres queridos rodeando de cuidados afectuosos sus despojos mortales. Como ya decía Arístides en el siglo II:

> «Si un justo deja este mundo, nos alegramos, damos gracias a Dios y acompañamos al cadáver, como si emigrase de un lugar a otro» [114].

Una esperanza común unía a difuntos y vivientes en un vínculo de comunión, que se expresaba también en un banquete celebrado junto a los sepulcros de los muertos, y primordialmente de los mártires. Este *refrigerium* por los muertos era una costumbre viva entre los cristianos de los siglos IV-V. Se trataba de un banquete celebrado junto a la tumba del difunto, banquete en el que el difunto –según se creía– tomaba parte por lo que se le guardaba su lugar y su parte de comida.

Era una costumbre pagana, asumida y reorientada por los cristianos, pero que continuamente tendía a degenerar y a volver a sus raíces paganas con sus costumbres licenciosas, sobre todo en ciertas fechas determinadas como en las fiestas *feralia o parentalia* que se celebraban en el mes de febrero. La pastoral de la época luchó con energía por cristianizar estas costumbres paganas, sin grandes resultados; finalmente se vio la necesidad de prohibir absolutamente estos *refrigeria*. Entonces fueron sustituidos por la celebración de la eucaristía, en forma de misa votiva, sobre el sepulcro de los apóstoles y mártires, y por una misa de difuntos en el lugar del enterramiento de los parientes [115].

Hacia fines del siglo VI, no era insólito que los sacerdotes dijeran misas de difuntos durante una serie de días, sin que nadie asistiera a ellas. En el siglo VII se introduce la costumbre de comprometerse los miembros de iglesias y conventos a cumplir ciertos sufragios por un difunto de la comunidad, y en concreto a celebrar un número determinado de misas de difuntos. En el año 800, un acuerdo entre los monasterios de San Galo y Reicheneau establece que, por cada monje difunto, todos los sacerdotes debían decir tres misas en el día que habían recibido la noticia, otra a los treinta días, y finalmente cada año, el 14 de noviembre, se debía celebrar una solemne conmemoración general de todos los difuntos, celebrando cada sacerdote tres misas.

---

[111] Tertuliano, *De corona*, 3, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 100-101.

[112] Cipriano, *Carta*, II, 1, ed. J. Campos (Bac 241), Madrid 1964, 365-366.

[113] Tertuliano, *Apologeticum*, 62, 7, ed. H. Hoppe: CSEL 69 (II/1), 101-102.

[114] Arístides, *Padres apologistas griegos (s. II)*, XV, trad. D. Ruiz Bueno (Bac 116), Madrid 1954, 145. Siglos más tarde, pero en la corriente de la misma tradición, D. Bonhöffer escribía en la cárcel: «En el camino hacia la libertad, la muerte es la fiesta suprema»: *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969, 222.

[115] Sobre el culto a los muertos y su reconversión en ámbito cristiano, se puede consultar: M. Eliade, *Culte des ancêtres*, en *Encyclopaedia Universalis*, I (París 1979) 1009-1010: O. Giordano, *Religiosidad popular en la alta edad media*, Madrid 1983, 112-121. Como hace ver este autor, el esfuerzo por «cristianizar» las prácticas paganas en este campo permanecieron mucho tiempo sin resultados visibles.

A finales del siglo X, el abad Odilón de Cluny comienza a celebrar la «Conmemoración de los fieles difuntos» al día siguiente de la fiesta de Todos los Santos; esta costumbre se extiende rápidamente por todas las Iglesias, enlazando así la piedad monástica con la devoción popular por los difuntos [116]. En los siglos siguientes vendrá el fenómeno exagerado de la multiplicación de misas, sobre todo por los difuntos, las misas gregorianas, etc., de todo lo cual hemos hablado ya anteriormente.

Acerca del *Memento* de los difuntos dentro de la plegaria eucarística, se debe decir que durante mucho tiempo no se admitió en las misas de domingos y días festivos; se consideraba, en efecto, como algo propio de las misas privadas por los difuntos que se solían celebrar ante pocas personas conocidas, pero no como algo pertinente al culto comunitario. Posteriormente, también en las misas de domingos y días festivos se introdujo la costumbre de leer, igual que en el *memento* de los vivos, una lista de nombres en el *memento* de difuntos. Esta lectura en voz alta de los nombres de los difuntos la realizaba habitualmente el diácono, sirviéndose para ello de unos *dípticos* [117].

En nuestras actuales plegarias eucarísticas, esta memoria «de los que murieron en la paz de Cristo y de todos los difuntos» *(anáfora IV)*, es un elemento constante en la estructura de la anáfora. Este recuerdo de los difuntos constituye, por otra parte, uno de los centros psicológicos de la misa, y al pueblo le gusta que resuenen públicamente, en medio de la asamblea reunida, los nombres de sus seres queridos. El tema de los difuntos es, como bien se sabe, uno de los polos más sensibles de la religiosidad popular.

b) Sentido teológico

Tanto la tradición patrística como la teología actual destacan en esta cuestión el concepto de *solidaridad* y, sobre todo, el de la *comunión de los santos.* En realidad, se trata de una variante explicativa del mismo concepto de Iglesia. Si morir «es abrirnos a aquello que nos ha hecho vivir en la tierra» (G. Marcel), tanto los vivos como los muertos participan conjuntamente del mismo misterio de gracia y salvación, por su incorporación al único cuerpo de Cristo. Una y otra vez ha vuelto sobre este tema Karl Rahner, con palabras conmovedoras:

> «La pregunta de una posible comunión con los muertos se transforma en una pregunta sobre la posibilidad del amor a Dios, que quiere ser llamado Dios de los vivos y no de los muertos... Sólo creemos real y plenamente en Dios como el Dios de los vivos, cuando los muertos significan algo para nosotros en la comunión de los santos... Cuando oramos: "Señor, dales el descanso eterno y que la luz eterna brille para ellos", nuestra plegaria no es más que la resonancia de la palabra del amor que los mismos muertos en el silencio de su eternidad pronuncian para nosotros. Ellos dicen: "Señor, dales a estos (a nosotros), a los que queremos en tu amor como nunca, después de la lucha de su vida, el reposo eterno y que tu luz eterna luzca también para ellos". Un día tendrá lugar la plena comunión con los santos. Las palabras de la confesión apostólica de la fe sobre la comunión de los santos nos dicen: "Fieles, no olvidéis a los muertos; viven"» [118].

Este misterio de la comunión de los santos encuentra su expresión eminente en la eucaristía, donde la *memoria* o conmemoración de los difuntos implica una inserción de la muerte cristiana y su recuerdo en la gran anámnesis de la muerte y resurrección de Cristo; es significativa la utilización en ambos casos de la misma expresión: «hacer memoria». Por otra parte, esta solidaridad esperanzada con todos los muertos resulta un desafío a la mentalidad de nuestra época que profesa una gélida indiferencia para con los muertos. Nuestra cultura, que ha superado algunos tabúes, ha contraído sin embargo otros nuevos, entre los que destaca el relativo a los muertos. Ahora bien, esta insolidaridad con los difuntos, este olvidar y descartar la cuestión «de la vida de los muertos», resulta profundamente inhumano. Como ha escrito F. Mitterrand:

---

[116] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid [4]1963, 254-255.

[117] J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 796 ss.

[118] K. Rahner, *La comunión de los santos*, en la obra *Yo creo*, Madrid 1981, 122-125.



«Ha habido civilizaciones que miraban a la muerte cara a cara, sociedades que tenían bien trazado, tanto para la comunidad como para sus individuos, el camino final. Le daban un sentido a la conclusión del destino, le conferían su riqueza. Seguramente nunca en el pasado las relaciones con la muerte han sido tan pobres como en estos tiempos de sequía espiritual en que los hombres, apremiados por existir, parecen eludir el misterio. Ignoran que, de este modo, privan al gusto por la vida de una de sus fuentes esenciales» [119].

La verdad es que vivimos bajo la presión anónima de una conciencia social que, al separarnos de la compañía espiritual de los muertos, nos aleja progresivamente del mensaje cristiano de la resurrección. Por eso mismo, una teología crítica en nuestro mundo occidental, que tiene sus propias carencias antropológicas, debería cultivar esa «existencia anamnética, de universal solidaridad» (H. Peukert), que incluye la solidaridad con los muertos. En este sentido, el tema de nuestra comunión con los muertos, tema querido de la religiosidad popular, aparece también como un lugar teológico fundamental en nuestros días [120].

En su referencia a los difuntos, el concilio de Trento ha afirmado que la misa no es sólo un sacrificio de acción de gracias, sino también un sacrificio propiciatorio. Presionado por el objetivo anti-protestante, Trento no ha podido articular entre sí esta doble dimensión del sacrificio eucarístico. Sin embargo, L. M. Chauvet ha hecho ver que la eucaristía,

---

[119] F. Mitterrand, prólogo al libro de M. de Hennezel, *La muerte íntima. Los que van a morir nos enseñan a vivir,* Barcelona 1996, 9. Sobre el rechazo de la muerte en nuestra cultura se pueden ver: Ph. Ariès, *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales:* La Maison-Dieu 101 (1970) 57-89; *El hombre ante la muerte,* Madrid 1983; X. Basurko, *Celebrar la muerte. Reflexiones críticas,* en la obra *Resurrección de Cristo y de los muertos* (Teología-Deusto 5), Bilbao 1974, 149-171; *La cultura dominante ante el problema de la muerte*: Iglesia viva 62 (1976) 103-122; J. L. Baudouin, D. Blondeau, *La ética ante la muerte y el derecho a morir,* Barcelona 1995, 38 ss.

[120] K. Rahner, J. B. Metz, *Invitación a la oración. Solidaridad en el dolor y el compromiso,* Santander 1979, 50-56; basándose en H. Peukert, H. Kessler habla de la «vía de la anámnesis universal»: *La resurrección de Jesús,* Salamanca 1989, 25-28.

porque es sacrificio de alabanza y de acción de gracias, tiene precisamente el carácter de restauración y de propiciación.

En efecto, sólo cuando el hombre reconoce a Dios como Dios (y esto es el sacrificio de adoración, alabanza y acción de gracias), es entonces cuando el hombre se recobra a sí mismo, quedando restaurado, devuelto a su propia autonomía y responsabilidad humanas. No podemos pensar en la dimensión *propiciatoria,* como en la acción de levantar un muro de seguridad frente a una divinidad violenta (sagrado *tabú),* o como el intento de presionar sobre Dios para que sea útil y dúctil a nuestros deseos (sagrado *mágico).*

En la eucaristía se trata, más bien, de acercarse a él confiadamente en una comunión que instaure y restaure al hombre, otorgándole la densidad del propio existir. Esto acontece por el perdón de los pecados (es decir, el perdón de nuestro olvido fundamental de Dios y de los hermanos) y, sobre todo, por la participación en la nueva alianza, que es vinculación de nuestra propia existencia a Dios y a los demás [121].

En definitiva, pedimos a Dios que nos haga retornar a cada uno de nosotros a aquel proyecto inicial que él tiene de cada uno de nosotros, porque «en él estoy en verdad más cerca de mí mismo que cuando intento estar junto a mí» [122]. Este reencuentro con la raíz original divina de nuestro existir es lo que en los *mementos* de la misa podemos pedir, para nosotros y para todos los hombres vivos y difuntos.

---

[121] L. M. Chauvet, *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie:* La Maison-Dieu 123 (1975) 75-76; *Símbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 316-317.

[122] J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970, 265.

6

Santísimo sacramento

El enunciado de este último capítulo trata de evocar la piedad eucarística que aflora aproximadamente con la llegada del segundo milenio. Se trata de una *nueva* forma de sentir y vivir el misterio eucarístico, que tiene como centro focal la *contemplación* y la *adoración* del Santísimo. Esta *nueva* piedad eucarística va acompañada de un elemento paradójico: la ausencia de comunión. En efecto, los creyentes en esta época apenas se acercan a la mesa eucarística; el pueblo deja prácticamente de comulgar.

En este último capítulo, los puntos fundamentales a tratar van a ser: la presencia real de Cristo en la eucaristía y la comunión de los fieles. En el tema de la presencia real es preciso distinguir, de entrada, entre el *qué* y el *cómo* de la cuestión, esto es, entre el *hecho* mismo de la presencia, que responde a los datos fundamentales del nuevo testamento, y la *interpretación filosófico-teológica* de esos datos, fruto de la reflexión posterior y objeto también de polémicas a partir del segundo milenio.

Por otra parte, el ritmo en la recepción de la comunión (su frecuencia, su disminución o su abstención) constituye una clave importante para comprender el talante religioso de cada época y, más concretamente, para descubrir la forma particular de entender el misterio eucarístico. Este tema está muy relacionado con las exigencias internas y eclesiales que implica el misterio de la eucaristía, así como con el poder perdonador o reconciliador que se le atribuye a este mismo sacramento.

En el testimonio de la tradición patrística y litúrgica en general, el tema de la presencia real está vinculado al poder santificador del Espíritu Santo. La epíclesis (o *las* epíclesis) son un claro exponente de esta vivencia eclesial; es necesario reconocer, sin embargo, que esta conciencia pneumatológica ha estado, durante largos siglos, bastante oscurecida o adormecida en la Iglesia de occidente.

Por último, cabe señalar que tanto el tema de la presencia real como el tema de la epíclesis han sido objeto de polémica entre las Iglesias cristianas; estos puntos de conflicto están aún abiertos, aunque los recientes movimientos de renovación litúrgica y los acuerdos ecuménicos en materia eucarística conducen, sin duda ninguna, hacia un mayor acercamiento y un mejor entendimiento mutuo.

1. «Tomad, comed: esto es mi cuerpo»

Un atento estudio de los relatos de la última cena nos lleva a concluir que Jesús, por una parte, adoptó en ella las costumbres habituales en la cena judía y que, por otra parte, las alteró ofreciéndoles una significación nueva. Hay, pues, continuidad y también novedad; ésta última se refleja, sobre todo, en estos dos puntos: a) Jesús, a diferencia de los

usos establecidos en el judaísmo, dio a beber de su propia copa (*copa única*, por tanto) a todos los comensales; b) Jesús, además, añadió al ofrecimiento del pan y de la copa unas *palabras explicativas*.

Ahora bien, para la recta interpretación de estas *palabras explicativas*, debe tenerse muy en cuenta el lugar que ocupan en el desarrollo de la cena. En efecto, las palabras sobre el pan y las palabras sobre el cáliz están separadas entre sí por el momento central del banquete en cuanto tal. Eso quiere decir que cada una de las fórmulas «esto es mi cuerpo», «esta es mi sangre» debe entenderse por sí misma, y no sólo en unión con la otra. Así, pues, los conceptos «cuerpo» y «sangre» no deben comprenderse *dicotómicamente*, o sea, como partes del hombre, sino que han de ser entendidos cada uno de ellos como *totalidad*, en el sentido de la antropología semita, según la cual el hombre no *tiene* un cuerpo, sino que *es* cuerpo. Tanto «cuerpo» como «sangre» significan la persona física concreta. Como dice F. Hahn:

> «Tras la palabra *cuerpo* debe subyacer un aramaico *guf(a)* que no designa una parte del cuerpo humano, sino la totalidad de la persona. De modo similar tampoco se emplea *sangre* como designación de una sustancia orgánica, sino que se refiere, conforme a la tradición del antiguo testamento, al derramamiento de sangre o, lo que es lo mismo, a la muerte violenta. Tal es la interpretación que mayoritariamente se ha impuesto entre los exegetas» [1].

De este modo, tanto las palabras sobre el pan como las palabras sobre el vino expresan la ofrenda de la propia persona, de la propia vida en favor de otros; ellas resumen la existencia toda de Jesús como donación y entrega al Padre y a los demás. Jesús llama al pan sencillamente «mi cuerpo» («que se entrega por vosotros»: Lc-Pb), y al vino contenido del cáliz «mi sangre»; «la sangre de la alianza, que se derrama por todos» (Mc-Mt); «la nueva alianza sellada con mi sangre» (Lc-Pb). Estas determinaciones del predicado constituyen el corazón de las *palabras explicativas*, y muestran a Jesús como el salvador que se ofrece en martirio por los demás.

Pero además estas palabras relativas al pan y al vino están situadas en un contexto de exhortación; son palabras dirigidas a los discípulos, íntimamente unidas a la invitación: «tomad y comed...tomad y bebed». Se trata, pues, de un acontecimiento *dialógico*. Estas palabras no están pronunciadas directamente sobre el pan y el vino, sino dirigidas *a* los discípulos (*a* nosotros). La relación primaria no es entre «Jesús y el pan», sino entre «Jesús y los discípulos, entre «Jesús y la comunidad de sus creyentes». Ello quiere decir que el ofrecimiento del amor de Dios, que es Jesús mismo en su muerte por todos, tiene que ser aceptado mediante la fe y mediante la respuesta de amor [2].

En esta cena Jesús actúa de *anfitrión*, como dueño de casa que invita al banquete, ofreciendo a sus discípulos no sólo los elementos servidos a la mesa, sino en ellos y a través de ellos su propia presencia, el don de sus palabras, de su comunión con ellos, de su relación al Padre. Todo lo que acontece en aquella cena tiene que partir de esta presencia primaria de Jesús, la presencia de Jesús como *anfitrión* que invita y como dueño de la casa.

Pero hay más. Jesús con esas *palabras explicativas* expresa la nueva esencia de los dones, o sea, la identificación de éstos con la misma persona de Jesús. Por los testimonios de la primera tradición, en especial de Pablo y Juan, vemos que esta identificación se comprendió desde un principio, no como identidad intencional o parabólica, sino como identidad real-óntica, que implica la presencia de Jesús en los dones de la cena [3].

Además de la cuestión del sacrificio, del que nos hemos ocupado en el capítulo anterior, este tema de la presencia real es otra de las cuestiones en conflic-

---

[1] F. Hahn, *Estado de la investigación sobre la eucaristía en la primitiva cristiandad:* Selec. Teología 63 (1977) 265.

[2] «Su existencia quiere ser distribuida, quiere por tanto ser acogida por los hombres. En este tomar y comer de los discípulos se trata de su adhesión a la existencia de Jesús, al significado de su muerte y de su última cena como expresión del don de su vida»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 20.

[3] Sobre la moderna «teoría parabólica» de origen protestante y su interpretación de las palabras de Jesús en la última cena, se puede consultar: J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 199-200.

to entre la tradición católica y la protestante. El año 1958, en el monasterio benedictino de Chevetogne (Bélgica), tuvo lugar un encuentro ecuménico acerca de «la eucaristía y la presencia real», en el que intervinieron diversos especialistas, tanto protestantes como católicos. En este *symposium*, que fue el punto de arranque de ulteriores investigaciones en los años siguientes, destacó la intervención del escriturista católico, el benedictino Jacques Dupont, quien bajo el título «Esto es mi cuerpo», «Esta es mi sangre» abordó el tema de la presencia real de Cristo en la eucaristía a partir del nuevo testamento[4].

Al tratar de clarificar los textos escriturísticos relativos a este tema, J. Dupont afirma que las *palabras* de Jesús sobre el pan y sobre la copa son inseparables de las *acciones*, cuya significación vienen a precisar. Acciones y palabras constituyen juntas, en el marco de la última cena, una acción profética. Este procedimiento es frecuente en la Biblia; los profetas, no contentos con pronunciar verbalmente un oráculo, mimetizan la profecía y representan con figuras aquello que quieren anunciar. En el antiguo testamento tenemos «profecías en acción» en Jeremías y sobre todo en Ezequiel, el gran especialista en acciones proféticas[5]. En el nuevo testamento es de señalar la acción profética del profeta Agabo, relatada en Hch 21,11.

También Jesús en la última cena realizó un *ôt*, una acción profética delante de sus discípulos. Les muestra en figura, por medio de un gesto simbólico, lo que va a suceder al día siguiente; el pan que parte y distribuye significa su cuerpo, que va a ser entregado; el vino de la copa es el signo de la sangre que va a derramar sobre la cruz, para establecer la alianza que Dios quiere realizar con los hombres. Pero no podemos detenernos aquí. Nuestra tendencia es la de conceder al símbolo una significación puramente intelectual, que no corresponde ciertamente a la mentalidad de un semita. Para éste, en efecto, una acción profética es normalmente eficaz; no sólo representa lo que anuncia, sino que lo produce de alguna manera. Pues bien, el relato de la institución eucarística se sitúa en esta misma perspectiva. Así lo explica H. Schürmann:

> «Parece imponerse la interpretación de que Jesús, en su banquete de despedida, siguiendo una línea análoga a la de los profetas del antiguo testamento, convirtió la habitual *fracción del pan* al comienzo de la comida y el no tan habitual *ofrecimiento del cáliz* al final de la misma en una acción significativa y anticipatoria de su muerte inminente en un *ôt*. Pero aquí no se profetiza un futuro, sino que se ofrece como don un futuro profetizado. Ya el Bautista, mediante un derramamiento de agua, había puesto en escena la profecía de manera eficaz y significativa: *Entonces os rociaré con agua pura, para que quedéis purificados* (Ez 36,25; Zac 12,1). Así, Jesús, con su doble acción de la cena, habría representado en signo y ofrecido de manera ya eficaz la salvación escatológica como fruto de su muerte. La acción salvífica del Bautista y la de Jesús presuponen la profecía, la asumen, la realizan y aplican; por tanto, son algo más que un *ôt* profético»[6].

Y si esto es cierto aplicado al rito de la cena, lo es más aún en el rito repetido una vez cumplido el sacrificio del calvario, cuando el rito *profético* se convierte en *memorial*. Así, pues, Jesús por medio de una acción profética anuncia el sacrificio que va a realizar en la cruz. Se trata, sin embargo, de un signo *eficaz*, ya que, al comer de este pan y beber de este vino, los discípulos entran realmente en la alianza que el calvario va a sellar. Después de la resurrección, el sentido del rito permanece idéntico: al participar de él, los cristianos participan en el sacrificio de la nueva alianza. Este es un simbolismo real en el orden de la acción. ¿Es necesario avanzar más y admitir que este realismo alcanza hasta los mismos elementos eucarísticos?

– Para demostrar esta presencia real, no pocas veces en el pasado se ha recurrido al argumento de *orden gramatical*, señalando el verbo *estin:* «esto *es* mi cuerpo». Los exegetas actuales tratan de descu-

---

[4] J. Dupont, *«Ceci est mon corps», «Ceci est mon sang»:* Nouv. Rev. Théol., 10 (1958) 1025-1041; este trabajo se encuentra, traducido al castellano, en la recopilación hecha por R. A. Tartre, *La eucaristía hoy: ensayos sobre la teología y el culto de la presencia real*, Santander 1969, 23-36.

[5] Jr 19,11; Ez 4,1-3; 5,1-5.

[6] H. Schürmann, *Palabras y acciones de Jesús en la última cena*: Concilium 40 (1968) 639-640.

brir, debajo de la fórmula griega, el sustrato semítico. Por lo que respecta al verbo *es*, bastará con indicar que el verbo copulativo no se emplea en arameo; según esto, el original diría: «esto, mi cuerpo», como en Ezequiel, después del *ôt* de los cabellos cortados y quemados, se dice: «Esto, Jerusalén» (Ez 5,5).

Sin insistir en este aspecto gramatical, hay que añadir que Jesús al enunciar: «esto (es) mi cuerpo» no afirma necesariamente que la sustancia del pan se convierta en la sustancia de su cuerpo. En el interior de la mentalidad semita, el sentido más natural sería: «esto representa mi cuerpo». Recordemos de nuevo la acción profética de Ezequiel diciendo de sus cabellos cortados, esparcidos al viento o quemados por orden del Señor: «Esto (es) Jerusalén», es decir, «esto es el símbolo de Jerusalén»; símbolo en el orden de la acción y que equivale a anunciar: lo que ha sucedido a mis cabellos, va suceder a Jerusalén. Abandonemos, pues –dice J. Dupont–, un argumento simplista que no prueba nada.

– El análisis de los relatos de institución que hace J. Dupont toma como punto de arranque y como centro la versión de Marcos. Recordemos ahora lo que hemos dicho en el capítulo anterior acerca del trasfondo vetero-testamentario presente en el relato de Marcos y su conexión con el sacrificio de la alianza de Ex 24. Ahora bien, se puede hablar de una *lógica del culto sacrificial*, según la cual, para participar de la alianza y de los efectos del sacrificio, es preciso comulgar con la misma víctima del sacrificio. Dupont reconoce que este argumento, aun no careciendo de importancia, es solamente indirecto para fundamentar el realismo eucarístico.

– El fundamento neotestamentario de la presencia real eucarística se encuentra en *san Pablo* y en *san Juan*. El texto de 1 Cor 11, iluminado con la catequesis eucarística que el propio Pablo ofrece en 1 Cor 10, no deja lugar a dudas: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?»... «Quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor» (1 Cor 10,16; 11,27; cf. 1 Cor 11,29). No se debe olvidar, por otra parte, que Pablo al expresarse de esa manera no hace sino traer a la memoria lo que debía ser familiar a sus lectores. Esta interpretación es ciertamente muy realista: el pan y el vino eucarísticos no son un puro signo intencional, sino la realidad misma del cuerpo y de la sangre del Señor.

El evangelista san Juan no es menos realista en los versículos finales de su discurso sobre el *pan de vida*: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él» (Jn 6,53-56). Estas líneas están escritas a finales del siglo I, a cristianos que no podían menos de aplicarlas a la eucaristía. En ellas se hace patente una interpretación que se presenta como del propio Jesús.

Este discurso de Jn 6, que tiene como punto de partida el milagro del maná en el desierto, comporta una doctrina eucarística inserta en la misma cristología. Juan no utiliza el binomio «*soma-aima*», sino «*sarx-aima*», quizá porque la palabra *sarx* acentúa más aún que *soma* la corporeidad concreta, y de este modo la resonancia peyorativa que ya tiene en 1,14: «la palabra se hizo *carne*». He aquí un rasgo importante en la teología eucarística de Juan: su insistencia en la realidad «sárkica», o sea, en la realidad concreta e histórica. Sólo en la corporeidad y la historicidad concreta nos sale al encuentro el don de Cristo que significa vida eterna. Fuera de esta realidad «sárkica» no hay ningún acceso a Dios.

Pero esta perspectiva de Juan nada tiene que ver con un sacramentalismo mágico. La «carne» de Cristo es acceso a la vida divina, solamente en el ámbito del «pneuma», del Espíritu de Cristo, o sea, en la dimensión de la fe originada por el Señor resucitado: «El Espíritu es el que da la vida. La carne no sirve para nada.» (Jn 6,61-64). La dimensión «sárkica» de la vida de Jesús, confiada a la Iglesia bajo forma de comida, tiene su valor salvífico y su fuerza creadora, gracias únicamente al Espíritu, don del Señor glorificado. Pero «la carne no sirve para nada»: comer y beber sin fe, fuera del espíritu de fe de la comunidad, es «carne» y conduce al fondo de la caducidad y la perdición.

La doctrina eucarística de Juan, igual que su cristología, tiene una tendencia «sárkica», antignós-

tica. Pero, por otra parte, son contrarias a toda concepción mágica. La eucaristía no puede concebirse sin la dimensión pneumática, sin el Espíritu que viene de Cristo glorificado, y por consiguiente sin la fe de la comunidad. Tenemos en Juan una visión sacramental dialógica. Acentúa tanto la necesidad salvífica de la realidad de Cristo en el sacramento como la necesidad de la fe. Por tanto subraya tanto el «extra nos» (no podemos darnos a nosotros mismos la vida porque somos «carne», y tenemos que recibirla comiendo y bebiendo de él), como el «in nobis»: «el que *cree* tiene la vida eterna».

Por eso en el nuevo testamento encontramos en Juan la acentuación más fuerte de lo que llamamos la «presencia real». Jesús se nos da en el pan y el vino eucarísticos. El pan es su carne y el vino es su sangre. Pero Juan, ya hemos dicho, denuncia toda actitud objetivista y mágica. La presencia real está incorporada a la realidad transmitida por el Señor Resucitado mediante su Espíritu, que sólo puede ser alcanzado en la fe. Por eso es absolutamente ilícito explicar la presencia real fuera de la dimensión pneumática, es decir, fuera de una dimensión personal-dialógica[7].

Así, pues, la presencia real de la eucaristía no se deduce de la fórmula empleada por Jesús; en sí misma, podría recibir otra interpretación. Pero se toman esas palabras al pie de la letra, porque Jesús mismo les ha otorgado ese sentido, las ha interpretado así. Por tanto, «la argumentación decisiva –concluye Dupont– se encuentra en los testimonios concordantes de Pablo y Juan. Ellos expresan la fe común de la Iglesia naciente, y parecen apoyarse, a fin de cuentas, sobre la interpretación que Jesús mismo dio a sus propias palabras»[8].

En efecto, la presencia real de la eucaristía no tiene precedentes en la historia de las religiones; no puede entenderse como una derivación ni del judaísmo ni del helenismo. En el *judaísmo,* la sangre es considerada como el sustrato de la vida; nadie, sino Dios, puede disponer de ella; la sangre no puede ser comida o bebida para el hombre; de aquí la oposición del judeo-cristianismo radical al cáliz de la sangre (cf. Jn 6,60), lo cual confirma la fe primitiva en la presencia real.

En el *helenismo,* por su parte, la salvación está precisamente en la liberación de la corporalidad. ¿Cómo podría esta mentalidad haber producido la fe en la presencia real? Su origen sólo puede estar en el Jesús histórico. Efectivamente, las palabras de Jesús en la última cena guardan una perfecta coherencia con el conjunto de su mensaje y de su obra. Solamente desde el trasfondo de la vida de Jesús, asumida como totalidad, se capta su lógica interna:

– Es característico del mensaje de Jesús, no sólo el anuncio de la inminente llegada del reino de Dios, sino la identificación de éste con su propia presencia. Jesús manifiesta claramente la pretensión de ser el *salvador absoluto*, la última e irrevocable oferta de salvación que Dios hace a los hombres.

– Es también característico de Jesús ver la llegada del reino en la imagen de la comida, y celebrarlo anticipadamente en sus comidas de la vida pública. También, como ya se ha explicado anteriormente, su última cena está en la dinámica del reino que viene.

– En la eucaristía, Jesús pone su persona (su cuerpo, su sangre) en el centro de la salvación; la ofrece como don de salvación en forma de comida. El mismo se identifica con los dones del pan y del vino, mostrando así que él, con la entrega generosa de su persona, es la nueva alianza, la realidad última, definitiva, escatológica, de la salvación. Pero como acontecimiento dialógico, esta oferta y este don están pidiendo una acogida en la fe: «Tomad y comed... Tomad y bebed».

En resumen: La presencia real en la eucaristía surge orgánicamente del mensaje del Jesús histórico. Esta presencia no se explica adecuadamente sino como acontecimiento escatológico. Jesús crea la nueva comunidad de salvación, y él mismo se constituye en centro vital de su Iglesia, por medio de la institución de este signo fundamental grávido de su propia presencia, por la fuerza del Pneuma, del Espíritu[9].

[7] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 44-46.

[8] J. Dupont, «*Ceci est mon corps*», «*Ceci est mon sang*», 1040, en R. A. Tartre, *o. c.*, 34-35.

[9] J. Betz, *La eucaristía, misterio central,* en *Misterium sa-*

2. «Esta es mi sangre, para el perdón de los pecados»

En la eucaristía, la Iglesia se alimenta del mismo Cristo; así queda patente en este sacramento la permanente fundamentación de la Iglesia en Cristo: la Iglesia expresa en la eucaristía su propia esencia mientras la recibe precisamente de su Señor[10]. Ahora bien, el cuerpo del Señor resucitado presente en la eucaristía es el «pan de vida» (Jn 6,35), portador del dinamismo santificador del Espíritu, que transforma internamente al creyente y a la comunidad entera que se alimenta de él. La eucaristía es la «pascua de la Iglesia», porque en un proceso gradual va arrancándola del reino del pecado y de la muerte y adentrándola en la comunión de vida con el Señor resucitado[11].

En este apartado vamos a considerar el aspecto *purificador y reconciliador* de la eucaristía como primer momento de la pascua de la Iglesia, vertiente bastante olvidada por la teología de la eucaristía en los últimos siglos. Dos textos del nuevo testamento, ambos pertenecientes a los relatos de la institución, se van a imponer en la tradición viva de la Iglesia ya desde los primeros tiempos, provocando una profunda reflexión acerca de este valor *purificador y reconciliador* de la eucaristía:

– *Mateo 26,28: «Bebed todos, que ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados».* La alianza del Sinaí, que es evocada en este texto de Mateo, se había concluido en una atmósfera de liberación. Asimismo, la nueva alianza (a que hacen referencia los relatos de Pablo y Lucas) debería concluirse con el perdón y la amnistía de todos los delitos, «pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados, oráculo del Señor» (Jr 31,34; cf. Heb 10,17).

Cuando el texto de Mateo menciona explícitamente «para el perdón de los pecados», no hace sino rememorar un rasgo fundamental del siervo de Yavé, presente como en filigrana en los otros tres relatos de la institución: «Mi siervo justificará a muchos, porque cargó con los crímenes de ellos... él cargó con el pecado de muchos» (Is 53,11-12). Al comulgar de este pan y de esta copa, el nuevo pueblo de Dios participa de la nueva alianza, del misterio de comunión definitiva con Dios, que perdona y liquida definitivamente el obstáculo fundamental que anida en el corazón del hombre, el pecado.

– *1 Corintios 11,27-34: «Quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, cada cual...»* Hay, en efecto, condiciones exigidas para esta comunión con el Señor. Acercarse «indignamente» es hacerse responsable de la muerte del Señor, es «volver a crucificar al Hijo de Dios» (cf. Heb 6,6).

Hace falta, pues, examinarse con anterioridad. Pero, ¿cuál será la materia de ese examen de conciencia? Hemos dedicado algunas páginas, en el capítulo 2, al comentario del conflicto de Corinto. No cabe duda de que el motivo cristológico y el eclesial van estrechamente unidos; la falta de discernimiento del cuerpo del Señor en sentido cristológico está en conexión con la falta de discernimiento del cuerpo del Señor como comunidad edificada por los lazos de amor y solidaridad mutua. Por eso, la falta de esta coherencia interna en la asamblea de Corinto, que celebra la eucaristía en un clima de desavenencias y desigualdades, hace exclamar al apóstol: «Esto ya no es la cena del Señor» (1 Cor 11,20).

Así, pues, la Escritura pone ante nuestros ojos dos afirmaciones netas e importantes. Cada una de ellas subraya enérgicamente uno de los aspectos de la relación *eucaristía-pecado:* el texto de Mateo subraya el valor perdonador del misterio eucarístico; el texto de Pablo, por el contrario, insiste en las condiciones previas que han de estar presentes en el corazón del creyente y en el seno de la asamblea eclesial.

---

lutis, IV/2, 201-203; W. Kasper, *Unidad y pluralidad de aspectos en la eucaristía:* Communio III (1985) 235; F. Hahn, *Estado de la investigación sobre la eucaristía en la primitiva cristiandad:* Selec. Teología 63 (1977) 268.

[10] «En la celebración eucarística debe hacerse visible la unidad entre Cristo y la Iglesia, y al mismo tiempo también la diversidad, la distancia entre Cristo y la Iglesia. Dios en Cristo es el dador, la Iglesia esencialmente la que recibe, y tan sólo en el recibir y en el haber recibido está el instrumento de Cristo, su cuerpo, a través del cual él está presente en el mundo»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 232.

[11] Este es el contenido central del libro de J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, pâque de l'Eglise*, París 1964.

Estos dos textos van a dar muchísimo juego en la tradición viva de los primeros siglos. Según los estilos teológicos, las opciones cristológicas, los contextos pastorales y, cabría añadir, según los talantes personales de cada pastor o teólogo, se va a cargar el acento, ya en una ya en otra afirmación neotestamentaria. Para ejemplificar lo dicho, vamos a traer el testimonio de tres autores contemporáneos de la época patrística (s. IV-V) que ofrecen, como vamos a ver, un distinto equilibrio entre esas dos vertientes de la relación *eucaristía-perdón de los pecados*.

a) Juan Crisóstomo

Aunque no ignora el valor purificador y perdonador del sacramento, situado al parecer frente a abusos de tipo laxista en sus fieles, insiste con un lenguaje vivo y duro en las exigencias que comporta el poder participar en el *tremendo* misterio de la eucaristía:

> «Pero ya que hemos hecho mención del cuerpo del Señor, se impone que después de deciros unas palabras sobre este tema, acabemos ya el sermón. Ya sé que los más de vosotros se acercarán a la sagrada mesa porque es costumbre hacerlo así en la fiesta. Aquí vendría bien lo que otras veces he repetido tan a menudo, que no el guardar la fiesta hace que sea tiempo conveniente para comulgar, sino el purificar la conciencia, y entonces acercarse al sagrado sacrificio. Porque quien está manchado y sucio, ni en la fiesta debe hacerse participante de aquella sagrada y tremenda carne...
>
> No sé por qué algunos descuidan tanto este punto, y muchos, llenos de mil pecados, como empujados por este día, cuando ven que llega la fiesta se acercan a los sagrados misterios, misterios a los que no debían ni siquiera mirar los que están así dispuestos; ciertamente que a éstos, si los conocemos, los rechazaremos; a los desconocidos, los dejamos en manos de Dios, que conoce los secretos de cada conciencia» [12].

Así se dirigía Juan Crisóstomo a sus fieles con ocasión de la fiesta del bautismo de Cristo, fiesta tan importante y popular en la tradición oriental. Con un lenguaje, si cabe, más fuerte increpa a sus oyentes en una homilía sobre la traición de Judas:

> «*Esta es mi sangre, que se derrama por muchos para remisión de los pecados*» (Mt 26,28). Cuando Cristo pronunciaba estas palabras, Judas estaba presente... Judas estuvo presente y participó de la sagrada mesa... Pero ya es, por fin, hora de llegar a esta tremenda mesa. Por tanto, lleguemos con la templanza y vigilancia convenientes. Que no haya en adelante ningún Judas, ningún malo, ninguno infestado con veneno... Os digo estas cosas no para aterrorizaros, sino para haceros más cautos. Que ninguno sea Judas, que ninguno entre enfermo con el veneno de la maldad. Porque el sacrificio es alimento espiritual; y como el alimento corporal, cuando entra en un cuerpo lleno de malos humores, aumenta la enfermedad, no por su naturaleza, sino por la enfermedad del cuerpo, así ocurre en los misterios espirituales» [13].

b) Teodoro de Mopsuestia

Contemporáneo del Crisóstomo, este obispo y exegeta de talento nos muestra una visión más equilibrada y atenta a los diversos aspectos del misterio eucarístico. Teodoro, comentando precisamente el aludido texto de 1 Cor, expresa un vivo optimismo sobre el valor perdonador y el poder medicinal de la eucaristía:

> «*Examine*, dice, *cada uno su propia conciencia (1 Cor 11,28)*, cuál sea su sentir acerca de los misterios, y participe entonces de ellos... Algunos, no aplicados a la inteligencia de las cosas, creen que cumplen el consejo del apóstol con participar rarísimamente de los misterios; conviene que entiendan que si se quiere que no comulguen más que los que están purificados completamente del pecado, primeramente es imposible que el que es hombre se purifique completamente del pecado, y en segundo lugar, aunque esto sea posible, no sería justo que nosotros comulgáramos presumiendo esto de nosotros mismos...

---

[12] Juan Crisóstomo, *Homilía sobre el bautismo de Cristo*, 4, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 475. Ver también *Homilías sobre la Carta a los Efesios*, 4, en J. Solano, *Ibíd.*, 636.

[13] Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la traición de Judas*, I, 5-6, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I, 480-481.

Es cosa santa que se aparte de los misterios el que se sienta reo de grandísimos y excesivos pecados... Por lo demás, conviene trabajar lo posible por estar lejos de aquellas otras cosas en las que suelen caer los hombres, muchas de ellas por los accidentes de todos los días, la mayor parte por la debilidad de la naturaleza; y los que caen en ellos no deben privarse de los misterios, sino acercarse a ellos con mayor temor, cayendo en la cuenta de la grandeza de ellos y recibiéndolos con gran esperanza, porque de ahí podemos conseguir el perdón de los pecados...

Porque aquellos bienes que os vinieron por la muerte de Cristo, esos mismos es justo tengan cumplimiento por los símbolos de la muerte, de suerte que yo afirmaría sin titubear que, aunque uno hubiera cometido los mayores pecados, si habiendo propuesto apartarse en adelante de toda acción inconveniente y de atender a la virtud viviendo según los preceptos de Cristo, participara de los misterios, persuadido íntimamente de que recibirá la remisión de todos sus pecados, de ninguna manera saldrán fallidas sus esperanzas» [14].

c) *Agustín de Hipona*

En esta cuestión, Agustín viene a ser en occidente la figura análoga a la de Teodoro de Mopsuestia en oriente. Como los dos anteriores, también Agustín es el pastor teólogo, atento a la situación pastoral inmediata, pero consciente, a la vez, de las implicaciones derivadas del dato revelado. Januarius, un laico preocupado por este tipo de problemas, ha planteado a Agustín la cuestión siguiente: unos comulgan diariamente con el cuerpo y con la sangre del Señor, otros comulgan (o celebran) solamente algunos días determinados; ¿cuál es la actitud más conveniente para un cristiano? La respuesta de Agustín deja entrever que existen en su tiempo dos actitudes contrapuestas sobre el tema: una más rigorista, otra más optimista. La respuesta personal del obispo de Hipona constituye un precioso testimonio de sensatez y de libertad cristiana:

«Hay otras prácticas que varían según los distintos lugares y países. Así, por ejemplo, unos comulgan cada día con el cuerpo y la sangre del Señor, otros comulgan sólo en ciertos días. Unos no dejan pasar un día sin celebrar, otros celebran sólo el sábado y el domingo. Si se consideran estas prácticas y otras semejantes que pueden presentarse, todas son de libre celebración. En todo esto, la mejor disciplina para el cristiano es acomodarse al modo que viere observar en la iglesia en la que se encontrare. Pues lo que no va contra la fe ni contra las buenas costumbres, hay que tenerlo por indiferente y observarlo por solidaridad con aquellos entre quienes se vive...

Alguien dirá que no debe recibirse cotidianamente la eucaristía. Si le preguntas el porqué, contesta diciendo: "Deben elegirse los días en que se vive con mayor pureza y continencia, para acercarse con mayor dignidad a tan grande sacramento, *porque quien comiere indignamente come y bebe su propio juicio*".

Otro le replicará, en sentido contrario, diciendo: "Si tan grande es la llaga del pecado y la fuerza de la enfermedad, nadie debe diferir esta medicina; basta que la autoridad del obispo no le haya separado del altar para hacer penitencia y tenga que abstenerse hasta que se reconcilie de nuevo con la misma autoridad... Si los pecados no son tan grandes que a uno pueda considerársele excomulgado, no debe retirarse de la cotidiana medicina del Señor".

Quizá un tercero, más ponderado, pudiera dirimir la contienda entre ambos, amonestándoles a permanecer en la paz de Cristo, que es lo principal, y observar cada uno lo que crea que debe hacer, según su fe. Porque ninguno de los dos trata de menospreciar el cuerpo y la sangre del Señor; ambos tratan de honrar en su contienda al salubérrimo sacramento. No contendían propiamente Zaqueo y el Centurión, ni el uno trataba de anteponerse al otro, cuando el primero recibió gozoso en su casa al Señor y el segundo lo recibió diciendo: *No soy digno de que entres en mi casa*. Ambos querían honrar al salvador, si bien de un

[14] Teodoro Mopsuesteno, *Comentarios a la 1 Corintios*, II, 28 ss, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I, 82-83. «No os apartéis de la comunión, ni por las manchas de los pecados os privéis de estos sagrados y espirituales misterios»: Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógica*, V, 23, en J. Solano, *Ibíd.*, I, 335. En las anáforas orientales, en las epíclesis de comunión sobre todo, se explicita este aspecto perdonador de la misma eucaristía: ver en M. Pindado, J. M. Sánchez Caro, *Textos eucarísticos de ayer y de hoy*, Madrid 1969, 175, 223, 236, 243, 250, 263...

modo que parecía contrario... Uno de los contendientes, para honrarlo, no se atreve a comulgar cotidianamente; y el otro, para honrarlo también, no se atreve a pasarse ningún día sin él» [15].

3. La frecuencia de la comunión y sus implicaciones teológicas

El punto que acabamos de tocar, la interrelación entre *eucaristía y perdón,* nos ha conducido, como de la mano, a indagar cuál ha sido el ritmo de participación en la comunión eucarística a través de las diversas épocas de la vida de la Iglesia. La frecuencia o la disminución de esta praxis es altamente reveladora desde muchos puntos de vista y, en especial, desde el punto de vista de las motivaciones teológicas implicadas en esa opción.

Jesús dijo: «haced esto en conmemoración mía»; pero no señaló con qué frecuencia. En los primeros siglos, era norma que todos los fieles presentes en la celebración dominical participasen de la comunión eucarística. Se puede añadir que la comunión de los fieles, en esta época, era más frecuente que la misma celebración eucarística, en principio limitada al domingo. En efecto, era costumbre habitual que de las asambleas dominicales los fieles llevasen a sus propias casas los dones consagrados en cantidad suficiente para que pudiesen comulgar durante la semana; estos dones, guardados en el hogar con todo cuidado, eran sumidos a diario en ayunas, antes de haber probado comida alguna. Conservamos testimonios de Tertuliano, de Hipólito y de Cipriano, en este sentido [16].

Esta práctica se mantuvo durante bastante tiempo, sobre todo en Egipto, y se beneficiaban de ella especialmente los monjes y ermitaños del desierto, que acudían a misa solamente los domingos. En esa época, también existía la costumbre de llevar consigo la eucaristía para los largos viajes. Pero, en el siglo IV, se advierten cambios en el ritmo de la comunión. Estamos en el tiempo en que se afirman las diversidades litúrgicas, y tanto la frecuencia como el modo de realizar la comunión son reflejo de esta pluralidad litúrgica. En torno al año 372, Basilio recomienda en Cesarea la comunión diaria y dice que era costumbre generalizada recibirla los miércoles, viernes, sábados y domingos. También Jerónimo habla de la costumbre de la *comunión cotidiana* como de una particularidad de Roma y de España [17].

En ese mismo tiempo, sin embargo, han surgido ya tendencias nuevas, de tipo individual o de grupo, que se sitúan en una posición crítica respecto a la *comunión frecuente,* hasta el punto de que la comunión empieza a no ser considerada como parte integrante de la celebración. Ya Teodoro Mopsuesteno, en el texto citado más arriba, nos hablaba de aquellos que «participan rarísimamente de los misterios». En la misma época Juan Crisóstomo se lamenta: «En vano se celebra el sacrificio cada día, en vano asistimos al altar; nadie se acerca a comulgar» [18]. Es la nueva costumbre de *comulgar una sola vez al año,* testimoniada por el propio Crisóstomo:

> «Muchos no participan de este sacrificio sino una sola vez al año, otros dos, y otros con más frecuencia.

[15] Agustín de Hipona, *Epístola 54,* ed. Lope Cilleruelo, Madrid 1951, 308-313. Comentando este texto de Agustín, y la doble figura del centurión y de Zaqueo, L. M. Chauvet afirma: «Desde el siglo IV en oriente, un poco más tarde en occidente, el discurso de los pastores y de los teólogos ha acentuado más bien la figura del centurión que la de Zaqueo. A partir de la época carolingia, la *probatio* requerida por Pablo fue cada vez más interpretada como una exigencia de confesión sacramental a un sacerdote... Por el contrario, es la figura de Zaqueo la que claramente domina en la actualidad. Los fieles comulgan masivamente, pero ¿lo hacen después de un suficiente discernimiento?: *Communion et dévotion. Réflexions sur les théologies et les pratiques de l'eucharistie:* La Maison-Dieu 203 (1995) 33-34.

[16] Abundante documentación sobre este punto en: J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid [4]1963, 927-928; S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell'eucaristia:* Anamnesis 3/2 (Roma 1983) 80; R. Taft, *La frecuencia de la eucaristía a través de la historia:* Concilium 172 (1982) 169-188; A. Häussling, *Motivos para la frecuencia de la celebración eucarística*: Concilium 172 (1982) 189-196.

[17] Basilio, *Epístola 93:* PG 32, 484-485; Jerónimo, *Epístola 48,* 15: PL 22, 506: *Epístola 71,* 6: PL 22, 672.

[18] Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Carta a los Efesios,* 3, n. 4, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 638.

A todos me dirijo, no sólo a los aquí presentes, sino también a los que habitan en el desierto (monjes), ya que ellos sólo participan una vez al año, y con frecuencia cada dos años»[19].

A este nuevo modelo de comportamiento en relación con la comunión hace una clara alusión Ambrosio, al comentar el *Padre nuestro:*

«Si es pan cotidiano, ¿por qué lo has de tomar de año en año, como han solido hacer los griegos en oriente? Recibe todos los días lo que todos los días te aproveche»[20].

Hablamos de un nuevo modelo de comportamiento, porque en realidad no se trata de un olvido momentáneo o esporádico; es un nuevo tipo de relación con la eucaristía el que se ha introducido. Para algunos, en efecto, la eucaristía sigue siendo el «pan cotidiano»; para otros, en cambio, ha empezado a ser la «comida de fiesta», en el sentido de un manjar no de uso ordinario, y que requiere una preparación del todo especial. A pesar de las repetidas exhortaciones de los pastores, el hecho es que en los siglos V-VI va disminuyendo la frecuencia de la comunión, tanto en oriente como en occidente. Así el concilio de Agde (a. 506) se ve obligado a declarar como no católicos a aquellos que no comulgan al menos en navidad, pascua y pentecostés[21].

En la misma época, Cesáreo de Arlés (470-543) invita a sus fieles a prepararse a la comunión de las grandes fiestas; pero al mismo tiempo se lamenta con amargura de que sus fieles han adquirido la costumbre de abandonar la celebración nada más terminarse la liturgia de la palabra. Exhorta reiteradamente a que permanezcan, al menos, hasta después del *Pater noster* y la *benedictio super populum* que le sigue; explica que la misa se completa con la «ofrenda» y la «consagración», pero, significativamente, no hace alusión alguna a la «comunión». Todo el cuadro parece sugerir que la comunión en Arlés no entra en la norma habitual de los que acuden a la celebración[22].

En la reforma carolingia se intentó restaurar la comunión de todos los domingos, al parecer sin mayores resultados. El concilio de Tours, en el siglo IX, vuelve a recordar la recepción de la comunión en las tres grandes solemnidades del año litúrgico. A partir de este siglo, la frecuencia de la comunión parece limitarse a lo que el concilio Lateranense del año 1215 va a establecer como mínimum: la comunión por pascua[23].

Este documento conciliar revela la situación paradójica de la devoción eucarística en la edad media: la comunión se ha reducido al mínimo indispensable, mientras las ocasiones para recibirla son innumerables, ya que es el tiempo de la extraordinaria multiplicación de misas. Solamente en los monasterios reformados por el movimiento cluniacense se mantuvo la costumbre de comulgar cada domingo, aunque los legos debían contentarse con una frecuencia mucho menor. En los monasterios de la Camáldula se comulgaba tan sólo cuatro veces al año. De las clarisas exige su regla que se confiesen doce veces al año y reciban la comunión siete veces. Afirma P. Gy:

«Se puede decir, sin simplificar demasiado, que desde el siglo IV hasta san Pío X, la práctica eucarística media ha sido de tres o cuatro comuniones por año. Una sola excepción notable: la Iglesia romana, que parece que ha conservado la comunión semanal hasta cerca del siglo VIII»[24].

---

[19] Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la carta a los Hebreos*, 17, n. 4, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I, 654.

[20] Ambrosio, *De sacramentis*, V, 4, 25, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I, 375.

[21] «Saeculares qui Natale Domini, Pascha et Pentecoste non communicaverint, catholici non credantur nec inter catholicos habeantur», C. Agde, canon 18: Mansi VIII, 327.

[22] Numerosas referencias en S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell'eucaristia:* Anamnesis 3/2 (Roma 1983) 84.

[23] He aquí el texto del Concilio Lateranense IV: «Todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de la discreción, confiese fielmente él sólo por lo menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote, y procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere, *recibiendo reverentemente, por lo menos en pascua, el sacramento de la eucaristía...;* de lo contrario, durante la vida, ha de prohibírsele el acceso a la Iglesia y, al morir, privársele de cristiana sepultura»: E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 437, Barcelona 1963, 158.

[24] P. M. Gy, *L'eucharistie dans la tradition de la prière et de*

Obviamente nos surge la pregunta, ¿cómo ha sido posible, en estos siglos, un descenso tan ostensible de la práctica de la comunión eucarística? ¿Qué factores, qué razones han podido motivar esta situación? La cuestión se presenta muy compleja; he aquí algunas aproximaciones al tema:

– Científicamente no parece aceptable argumentar sólo sobre la base de la *tibieza* o la *frialdad* religiosa de los cristianos de estos siglos. Ciertamente, las multitudes que después de la paz de Constantino entran en la Iglesia, o las tribus germánicas que en masa se «convierten» al cristianismo, debieron suponer una rémora para la calidad de la vida religiosa [25]. Pero, desde ese punto de vista, esta disminución en la práctica de la comunión no debería haberse producido al menos en la vida más ferviente de los monasterios.

– Según las investigaciones de J. A. Jungmann, la *lucha contra el arrianismo* debió de ser un factor decisivo en esta cuestión. Haciendo frente a una herejía que negaba la divinidad de Jesucristo, la lucha contra el arrianismo condujo como reacción a una consideración unilateral y desequilibrada de la divinidad de Cristo. En derivación trajo una nueva concepción de la eucaristía. La naturaleza humana de Cristo y su oficio de mediador, o sea, los aspectos que más nos acercan al misterio de Cristo, quedan en la penumbra, y mientras tanto crece en la conciencia de los fieles la inmensa distancia que nos separa de la santidad de Dios. Esta nueva concepción queda patente en el nuevo lenguaje eucarístico que acostumbra a hablar de «mesa terrible», de «misterio tremendo»; insistencia que provoca en los fieles una fuerte conciencia de culpabilidad e inaccesibilidad ante los dones consagrados [26].

– Otro factor determinante para no frecuentar la comunión fue, sin duda, la *nueva disciplina sobre el sacramento de la penitencia* que se introduce en la alta edad media. El texto de 1 Cor 11,28: «Examínese cada cual, y coma entonces del pan», es interpretado ahora como un estricto mandato de someterse previamente a la confesión sacramental cada vez que se quería recibir el Santísimo Sacramento. En las fórmulas del *Confiteor* de la misa aparece como pecado el haber tomado la comunión sin previa confesión.

– Por otra parte, también los modelos rituales del antiguo testamento tuvieron una notable incidencia en esta cuestión; tomando pie de las prescripciones de pureza legal del antiguo testamento, se empieza a exigir la *abstinencia conyugal* a los laicos antes de comulgar [27]. San Jerónimo exige a los esposos que se abstengan del uso del matrimonio algunos días antes de comulgar [28]. Según Cesáreo de Arlés, los casados no debían entrar en las iglesias durante treinta días después de haber hecho uso del

la doctrine: La Maison-Dieu 137 (1979) 82. El autor hace ver la influencia de los jansenistas en los siglos XVII-XVIII, cuya doctrina sobre la penitencia y la comunión ha tenido una importancia histórica mayor todavía que su doctrina de la gracia. Por su parte, R. Taft no duda en afirmar: «La mayor y más afortunada reforma litúrgica de la historia católica es sin duda el movimiento de restauración de la comunión frecuente, sancionado por Pío X en 1906. Hay todavía focos de resistencia y también abusos, pero nada puede menoscabar esta gran victoria pastoral que en cincuenta años ha dado la vuelta a quince siglos de historia devocional»: en *La frecuencia de la eucaristía a través de la historia:* Concilium 172 (1982) 184. El autor se refiere también a la práctica actual de la Reforma y de las Iglesias orientales en este punto.

[25] En alguna medida se podría aplicar aquí el juicio de S. Freud: «Los pueblos cristianos están mal bautizados. Bajo un delgado barniz de cristianismo, han seguido siendo lo que eran sus antepasados, bárbaros politeístas»: *Moisés y el monoteísmo*, cit. en J. Delumeau, *El miedo en occidente*, Madrid 1989, 571.

[26] Ver J. A. Jungmann, *La lucha contra el arrianismo germánico y la transformación de la cultura religiosa en la alta edad media*, en la obra *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, San Sebastián 1961, 15-89.

[27] Orígenes, ya en el siglo III, comentando el texto de Ez 7,22, manifiesta esa mentalidad: «Así ha de decirse que entra sin consideración en las cosas santas de la Iglesia, si uno, después del acto conyugal, indiferente a la impureza que en sí ha contraído, consiente en orar sobre el pan de la eucaristía, pues este tal profana las cosas santas y lleva a cabo una acción descompuesta»: *Sobre Ezequiel*, 7, 22: PG 13, 793 b, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 132. Aunque la frase de Orígenes es algo ambigua, parece referirse no al simple fiel, sino al sacerdote.

[28] Jerónimo, *Epístola 48*, 15: PL 22, 505 ss; *Contra Jovinianum*, 1, 20: PL 23, 238; *Sobre Ezequiel, 7,22*: PG 13, 793 b.

matrimonio[29]. Se creaba así una barrera, verdaderamente «natural», para el común de los cristianos, hombres y mujeres, que desde su propio estado matrimonial, santificado por un sacramento, se veían, sin embargo, alejados de la comunión eucarística.

– Habría que añadir todavía otra concausa del fenómeno, a saber, la nueva idea de *comunión espiritual*, o sea, la valoración de la contemplación frecuente y ardiente de la sagrada forma, o también de la valoración de la *comunión por representación* (el sacerdote por los fieles, luego los fieles por otros fieles, más tarde los fieles por los difuntos) que actúa como equivalente o sustituto de la comunión eucarística en toda la época medieval.

4. El ansia de contemplar el Santísimo sacramento

Junto a la multiplicación de las misas y la disminución en la práctica de la comunión, es esta una característica fundamental y peculiar de la piedad eucarística que se configura en la edad media. Según muchos autores, la obra de Isidoro de Sevilla (obispo entre 601-636) sería el momento decisivo de este cambio de orientación que centra toda la atención en la presencia real somática de Cristo en el sacramento[30].

En la liturgia romana del primer milenio no existe un subrayado especial de la presencia real dentro de la celebración. Pero hacia el siglo XII surge en el pueblo un ansia irresistible de *contemplar el sacramento*, que desde hace tiempo ya no se atrevían a recibirlo. Fue sobre todo en este siglo cuando la religiosidad popular influyó decisivamente en el desarrollo de los ritos en torno a la consagración. La misa se convierte cada vez más en el misterio del advenimiento divino, de la «epifanía» de Dios, que se admira y se adora desde lejos. La presencia real, con exclusión casi absoluta de cualquier otro aspecto del misterio eucarístico, pasa al primer plano de atención de los fieles. También los teólogos de la época estudian y profundizan, con particular atención, esta específica presencia eucarística y su modo de realizarse.

En la expansión de esta *nueva piedad eucarística* en el arranque del segundo milenio tuvo una influencia notable la lucha contra ciertos movimientos heréticos de la época: primero, la de *Berengario*, y luego la herejía neo-maniquea de los *albigenses*, que negaban la fe en la presencia real. Como réplica a la negación herética, empiezan a circular en la religiosidad del pueblo numerosas narraciones de milagros producidos por las hostias consagradas: unas veces será la aparición corporal del salvador en las sagradas especies, otras la forma consagrada brillará como un sol, otras la imagen de un niño se hará visible en las manos del sacerdote al consagrar la hostia. Estas narraciones no resisten, comúnmente, a un examen histórico-crítico, pero expresaban a su modo la fe del pueblo sencillo en la presencia real. En ellas se trasluce el deseo incontenible del creyente medieval de contemplar lo que está oculto tras los velos sacramentales.

a) La elevación de la forma consagrada

Al recitar el relato de la institución dentro del canon, el sacerdote, al llegar a las palabras «accepit panem», tomaba el pan imitando el gesto del Señor y lo levantaba un poco. Como la atención del pueblo

---

[29] Cesáreo de Arlés, *Sermón 16*, 2, ed. M. J. Delage (SCh 175), 456-457; *Sermón 33*, 4, ed. M. J. Delage (SCh 243), 178-179; *Sermón 44*, 3: *Ibíd.*, 330-331. Siglos más tarde, en la evangelización de América ciertos misioneros reflejan parecida mentalidad. En el *Códice Franciscano* se dice: «El día antes de la comunión se les hace plática de la limpieza que se requiere para recibir el cuerpo del Señor y... que a lo menos aquella noche no duerman las mujeres con sus maridos, y si les pidieren débito, que dejen la comunión para otro día». Lo mismo se exige en los elementos de preparación (respecto al «aparejo del cuerpo») señalados por Alfonso de Molina: ver D. Borobio, *Sacramentos en la evangelización de América* (II): Rev. Esp. Teología 52 (1992) 274-275.

[30] «Pero la teología de Isidoro es sólo uno de los primeros *síntomas* de esta desviación. En la España dominada por los godos, él estaba bajo el influjo del pensamiento germánico e intentaba conscientemente realizar una fusión entre la cultura antigua y la germánica. Por tanto, la *causa* del cambio debe verse en parte en el trasfondo inconsciente de su obra, o sea, en la nueva mentalidad (realismo cosificante)»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 100, nota 9.

se concentraba en este rito, los sacerdotes trataban de satisfacer el deseo del pueblo dando relieve a este momento. Pero, a fin de evitar que el pueblo rindiese culto de adoración a la forma aún no consagrada, el obispo de París (hacia el año 1210) dispuso lo siguiente: los sacerdotes no debían elevar la forma antes de la consagración más que hasta la altura del pecho, y después de haber pronunciado sobre ella la fórmula de la consagración la debían elevar de nuevo, ahora a tal altura que pudiera ser contemplada y adorada por todos los fieles.

Esta costumbre se extendió con gran rapidez[31]. A partir de ese momento, la atención psicológica de los fieles queda focalizada en la presencia real, y el acto de la elevación de las especies, después de la consagración, llegó a convertirse en el *nuevo centro* de la misa. La Iglesia aprueba y promueve diversos ritos y costumbres en orden a fomentar este tipo de piedad eucarística en el pueblo. He aquí algunos ejemplos:

– se prolonga durante algunos instantes la elevación, o el sacerdote se vuelve a derecha e izquierda (el altar está ya para celebrar de espaldas al pueblo);

– un poco más tarde, sobre todo en las iglesias francesas e inglesas, se introduce la costumbre de extender un paño negro entre el altar y el retablo, para que, contrastando sobre aquel fondo, resaltara mejor la blancura de la forma;

– se enciende una vela inmediatamente antes de la consagración, para que en las misas muy de mañana «el cuerpo de Cristo pudiera ser visto»;

– se empieza a tocar la campanilla al alzar, e incluso se hacen sonar las campanas grandes del templo, para que no sólo los asistentes, sino también los ausentes, ocupados en el trabajo de casa o del campo, se volvieran hacia la iglesia y adoraran al Santísimo;

– finalmente, clérigos y fieles se arrodillan, o al menos se inclinan profundamente, ante el Santísimo[32].

La contemplación de la hostia, verdadero centro de la misa para el pueblo, llegó a ser equiparada casi con el acto de la comunión. En las ciudades, según nos narran testigos contemporáneos, no era nada raro que los fieles corrieran de iglesia en iglesia con la única obsesión de ver el mayor número de veces la elevación de la hostia consagrada, confiando en obtener diversos frutos de esta devoción. Aunque oficialmente se atacaban estos abusos, tanto teólogos como predicadores cultivaron este deseo popular de contemplar la sagrada forma. Ese gesto central de la misa no podía reducirse a un momento fugaz; por eso se procuró su prolongación mientras el pueblo con sus cantos adoraba el cuerpo del Señor; además, se llegaba a repetir la elevación en otros momentos de la misa, como al final del canon, o después del *Agnus Dei*, correspondiendo así a la demanda de los fieles[33].

b) La fiesta y la procesión del «Corpus Christi»

Este rito de elevación y presentación al pueblo de la hostia consagrada derivó con bastante rapidez en un rito con autonomía propia fuera de la misa. El año 1247 se celebraba en Liège, por vez primera, y a instancias de la religiosa Juliana de Mont-Cornillon, la solemnidad del cuerpo y de la sangre de Cristo. En 1264, Urbano IV, impresionado por un milagro eucarístico acontecido en Bolsena, cerca de Orvieto, donde él residía, extiende a toda la Iglesia la fiesta

[31] La *elevación del cáliz* empezó a introducirse en el siglo XIII en algunos sitios, pero la costumbre se abrió paso muy lentamente. Hay misales romanos impresos en el siglo XVI que no conocen aún este rito. Sobre los motivos del retraso en esta praxis, ver J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Bac 68), Madrid [4]1963, 764.

[32] Hacia finales de la época medieval nace el rito de hacer la genuflexión antes y después cada vez que se tocan las sagradas especies, dando un aura especial a la liturgia de la misa que va de la consagración a la comunión. Esta genuflexión no se conoce antes del siglo XIV, y por ello en una época bastante tardía se aplica al Santísimo sacramento una prerrogativa que, igual que la luz, el incienso, el trono y el baldaquino, proviene del ceremonial de la corte imperial: J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 151.

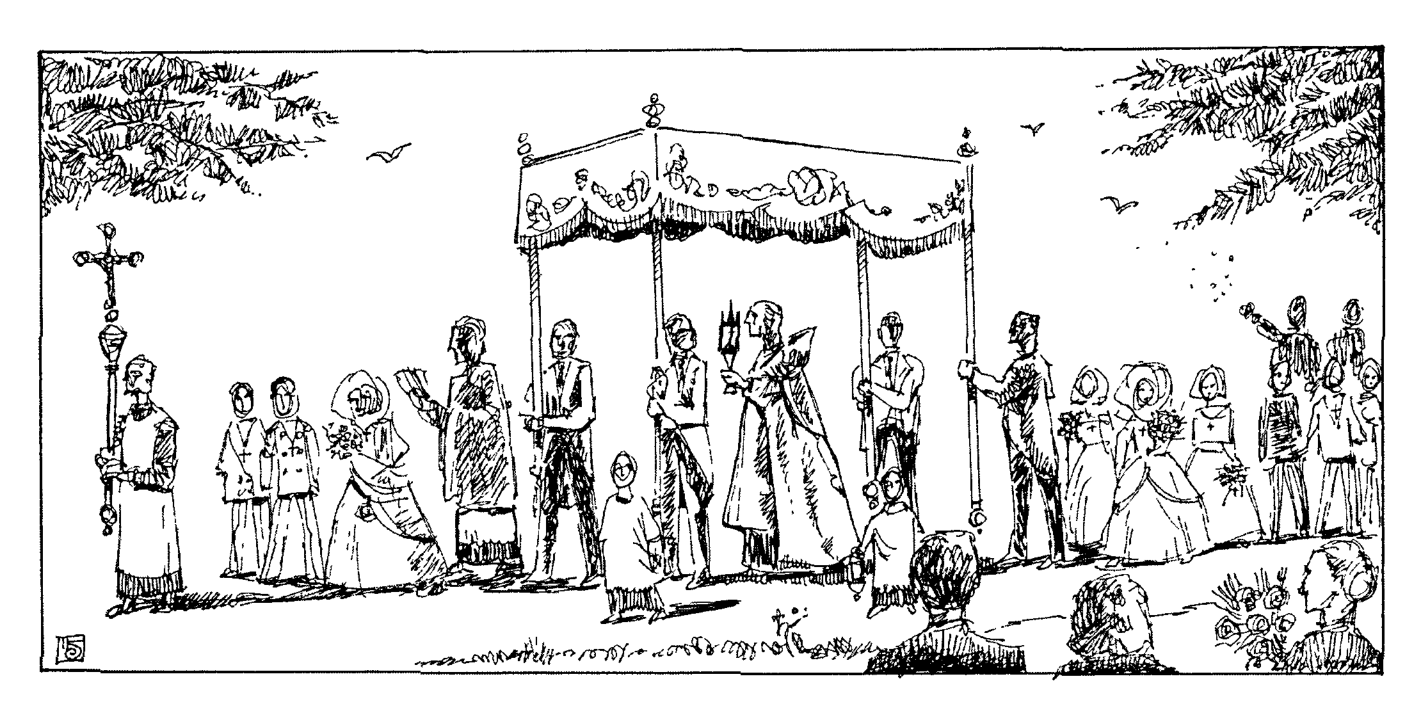
[33] Sobre el ansia de ver la forma, fomentada por los predicadores: E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, París 1926; J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 149, con sus notas.

del *Corpus Christi* por medio de la bula *Transiturus*. Era la primera vez que un papa imponía por autoridad una fiesta nueva a toda la Iglesia de occidente. Por eso durante mucho tiempo fue denominada *Nova sollemnitas*, o sea, «fiesta nueva». En el documento papal no existe alusión alguna a la procesión con el Santísimo sacramento, pero muy pronto se introdujo la costumbre de llevarlo por las calles de la ciudad o pueblo en procesión solemne.

Para hacer posible la visión de la forma consagrada, se empezaron a utilizar aquellos objetos que habitualmente servían para la exposición de las reliquias de los santos. De este modo, a través de la transparencia del cristal, los fieles podían fijar sus ojos en el sacramento del cuerpo de Cristo. Esta procesión aparece ya a fines del siglo XIII en ciudades como Angers y Colonia. Su uso se extiende en el siglo XIV, sobre todo en Alemania e Inglaterra, donde la procesión eucarística no se reserva para la fiesta del *Corpus;* en efecto, las fiestas más importantes del año, y los acontecimientos más sobresalientes de la ciudad, estaban enmarcados y realzados por una procesión con el Santísimo.

Posteriormente, en la época del barroco, la fiesta del *Corpus Christi* alcanzará su cima más alta de popularidad. La controversia con los protestantes acerca de la presencia real sensibilizó a la teología y a la devoción popular en este tema, y condujo a la Contrarreforma a realizar un subrayado especial de la presencia de Cristo en la eucaristía. La ocasión ideal para ello fue la fiesta del *Corpus Christi*, donde el pueblo cristiano podía expresar públicamente su fe, y la cultura barroca desplegar toda su exuberancia estética.

La fiesta eucarística se concentra en torno a la procesión, paseo triunfal del Señor en medio del pueblo creyente, que le aclama y le vitorea con todo el esplendor de que sabe hacer gala la época barroca: música y coros, salvas y banderas, danzas y reverencias, coronas y ornamentos de gran brillantez. Pero, en el barroco, igual que sucedía en la edad media, la procesión con el Santísimo sacramento no queda reducida a esta fiesta del Corpus; se repite en otras fechas del año para solemnizar acontecimientos de relieve, tanto de la vida eclesiástica (por ejemplo las primeras comuniones), como de la vida sim-



plemente ciudadana. No en vano el siglo XVII ha sido denominado el «siglo de las procesiones» [34].

c) *Cambio en los ritos de la comunión*

El nuevo modo de recibir la comunión o, dicho más concretamente, el paso de la comunión en la *mano* a la comunión en la *boca*, es un reflejo más de la transformación efectuada en la consideración del misterio eucarístico en esta época medieval. La actitud del comulgante en la época patrística está detalladamente descrita en este pasaje de las *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén (c. 315-387):

> «Cuando te acerques, pues, no te acerques con las palmas de las manos extendidas ni con los dedos separados, sino haciendo a la mano izquierda trono para la derecha, como si fuera ésta a recibir a un rey; y con la cavidad de la mano recibe el cuerpo de Cristo respondiendo el *amén*. Con cuidado, pues, habiendo tú santificado los ojos por su contacto, recibe el santo cuerpo, cuidando no pierdas algo de él... Luego, después de la comunión del cuerpo de Cristo, acércate también al cáliz de la sangre, no extendiendo las manos, sino inclinado y en actitud de adoración y veneración, santifícate diciendo el *amén* y participando de la sangre de Cristo. Y estando húmedos todavía tus labios, tocándolos con las manos, santifica los ojos, la frente y todos los demás sentidos» [35].

Estos gestos se encuentran en todas las Iglesias por esa época. Los fieles llevan hasta la boca las manos juntas; son frecuentes, como señala Cirilo de Jerusalén, signos devocionales como el de hacer tocar los ojos con el cuerpo de Cristo. Para recibir la comunión, los fieles marchan en procesión hasta la entrada del santuario, o quizá hasta el mismo altar, *cantando habitualmente el Salmo 33: «Gustad y ved* qué bueno es el Señor» (v. 9). Otras veces, los fieles quedan en su sitio y el clero les lleva la comunión: así en el *Ordo Romanus I* (s. VII).

Más tarde, cuando se introduce el pan ázimo en la misa a partir del siglo IX, se instaura la costumbre de recibir la *comunión en la lengua*, como ya se hacía excepcionalmente con los enfermos. Este uso es sancionado por un concilio de Rouen, bajo el reino de Luis el Pío: «Que no se ponga la eucaristía a ningún laico ni a ninguna mujer en las manos, sino solamente en la boca» [36]. Esta innovación es ciertamente interpretada como una muestra de respeto al sacramento; quizá también deba entenderse como un efecto del nuevo acento que se pone en esta época en las manos (consagradas) del sacerdote y por la nueva forma de comprender su ministerio [37].

La costumbre de recibir el cuerpo del Señor *de rodillas* se fue imponiendo en occidente progresivamente entre los siglos XI y XVI. Este cambio de postura corporal queda reflejado ya en los cuadros de la última cena que se pintan en estos siglos. La comunión de rodillas trajo como consecuencia la introducción de una barandilla baja, el comulgatorio, desconocido en las iglesias antiguas.

5. La fe que busca entender

Las primeras generaciones cristianas recibieron las palabras de Jesús («Esto es mi cuerpo»... «Esta

---

[34] J. A. Jungmann, *La vida litúrgica en el barroco*, en la obra *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, San Sebastián 1961, 110-121. Entre las concausas que colaboraron en el surgimiento y desarrollo de la primera comunión en la época postridentina, entre los siglos XVI-XVII, hay que señalar la nueva valoración del niño en la cultura, la preocupación pastoral de catequizar a los adultos a través de los niños, la demanda de lo «festivo religioso» y, ante todo, la exaltación del Santísimo sacramento como réplica a las negaciones de la Reforma Protestante; ver: X. Basurko, *La primera comunión, una institución «reciente»:* Lumen 2 (1990) 97-126; *La eucaristía en la iniciación cristiana*: Teología y catequesis 37-38 (1991) 57-70, publicado también en «Lumiera» (revista galega de pastoral) 28 (1995) 59-75; J. Delumeau (ed.), *La Première Communion. Quatre siècles d'histoire*, París 1987.

[35] Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógica*, V, 21-22, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 335-337. Idénticos gestos devocionales (tocar con la frente y luego con los ojos) se señalan, por la misma época, para la adoración de la cruz en el Viernes Santo: *Itinerario de la virgen Egeria* (381-384), ed. A. Arce (Bac 416), Madrid 1980, 294-295.

[36] Concilio de Rouen, canon 2: Mansi X, 1199.

[37] P. M. Gy, *Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Eglise latine?*, en la obra *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques* (XXIV Semana de S. Sergio), Roma 1978, 117-121.

es mi sangre») tal como fueran transmitidas por los evangelios e interpretadas por Pablo y Juan. La letra de las palabras o de los textos era suficiente para su fe en la presencia real de Cristo en la eucaristía, y no se esforzaron en buscarle una explicación racional[38]. Testigos de esta concepción, que podríamos denominar *literalista*, son varios Padres de la Iglesia antigua como Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo de Lyón y Cipriano de Cartago. También los cristianos ortodoxos han mantenido esta actitud sencilla y adorante ante el misterio eucarístico: creen con fe profunda en la presencia eucarística, pero no intentan analizarla y racionalizarla a nuestra manera occidental; como se lee en A. Fermet:

> «La admirable serenidad de los ortodoxos, sin conceder demasiada importancia al *cómo* del don de Cristo, concentra su fe en el *hecho* de que Jesús resucitado se nos da como alimento. Hay en todo ello un cierto candor espiritual que la teología moderna debería recuperar si pretende comprender el don de Dios»[39].

La misma actitud parece denotar Lutero cuando, en 1522, escribía a Pablo Speratus, un sacerdote autor de cánticos espirituales:

> «¿Para qué embrollar a la gente con sutilezas, cuando puede ser dirigida por una fe sana y segura, la que cree que bajo las especies del pan se halla el cuerpo de aquel que es verdadero Dios y verdaderamente hombre?... La fe quiere saber esto: bajo las especies del pan se halla el cuerpo de Cristo, y bajo las especies del vino la sangre de Cristo que vive y reina. Que persevere en esta simplicidad, despreciando las cuestiones ociosas»[40].

Y en nuestros días, un teólogo atento a los problemas ecuménicos nos ofrece la siguiente reflexión:

> «Hoy se preguntan algunos cristianos si la atención unilateral prestada al *cómo* de la presencia de Cristo en este sacramento (transubstanciación: cambio esencial del pan y del vino) sigue siendo realmente tan importante para la práctica de la fe. Al mismo tiempo, desean centrarse en el *hecho* de que el Señor quiere darse él mismo a los suyos en esta comida eucarística... El experimentar en la fe este hecho de su presencia salvífica desplaza por completo a segundo plano la cuestión del *modo* en que se hace presente a sus discípulos después de su resurrección. Se trata de una presencia absolutamente única, que no podemos comparar con nada y de la que nada podemos decir con sentido»[41].

Esta fe sencilla en las palabras de Cristo, sin muchas filosofías, es absolutamente respetable en ámbito cristiano y refleja un talante determinado ante el misterio eucarístico, que lo subraya precisamente como *misterio*. Pero también el otro talante, de la «fe que busca entender» («fides quaerens intellectum»), es legítimo y tradicional en la vida de la Iglesia, con tal de que evite sus propias tentaciones[42].

a) La concepción metabolista

La concepción *literalista*, que acabamos de describir, muy pronto dará lugar a otra concepción según la cual en la celebración eucarística se da un cambio, una *metabolé*. Si Cristo dijo la verdad, el pan y el vino eucarísticos no son ya alimento ni bebida ordinarios: han *cambiado*, se han *convertido* en cuerpo y sangre de Cristo, son presencia real y viva del Señor resucitado. Como leemos en Ambrosio de Milán:

---

[38] Según el pensamiento de Goethe: «La suprema dicha del ser racional consiste en investigar lo que es investigable y venerar silenciosamente lo ininvestigable», cit. en R. Schnackenburg, *¿Dios ha enviado a su Hijo?*, Barcelona 1992, 8.

[39] A. Fermet, *La eucaristía, teología y praxis de la memoria de Jesús*, Santander 1980, 35. Ver también R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de oriente y occidente*, Salamanca 1986, 49-51. «Los ortodoxos respetaron más que los occidentales el misterio de la presencia real, sin querer precisar demasiado el modo»: M. Thurian, *La eucaristía, memorial del Señor*, Salamanca 1965, 295.

[40] Citado en M. Thurian, *El misterio de la eucaristía. Un enfoque ecuménico*, Barcelona 1983, 55. Una actitud similar expresan las palabras de Madruzzo en el aula de Trento: «El misterio de la eucaristía debe adorarse, no discutirse»: H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*, III, Pamplona 1975, 412.

[41] H. Fiolet, *Intercomunión, una respuesta católica:* Concilium 44 (1969) 23-24.

[42] Podría aplicarse, también aquí, el dicho de Gregorio Niseno: «Por todas partes la razón humana queda perpleja y busca una palabra para apoyarse como el enfermo una silla

«Quizá me digas: Mi pan es pan corriente. Pero este pan es pan antes de las palabras sacramentales; pero una vez que recibe la consagración, de pan se hace carne de Cristo... No era cuerpo de Cristo antes de la consagración, pero después de la consagración te digo que es ya cuerpo de Cristo»[43].

El vocabulario utilizado, tanto por los autores orientales como occidentales, es muy variado, pero, en su conjunto, tiene precisión y claridad: llegar a ser *(gígnomai)*, eucaristizar, hacer *(poiein)*... En los padres latinos: *mutare, commutare, convertere* y en los padres orientales: *metaballein-metabolé* son las palabras de uso más frecuente. Es interesante señalar que los mismos términos adoptados para significar la transformación eucarística son utilizados tanto para describir la primera creación (protología) como la nueva creación (escatología), o sea, tanto el paso del no-ser al ser como la renovación última al final de los tiempos. Según esta concepción teológica, la eucaristía adelanta la transfiguración final de todas las cosas[44].

Mucho antes de que la doctrina aristotélica con sus conceptos de «sustancia y accidentes» hubiera penetrado en occidente, los teólogos habían hablado ya de la *conversión sustancial* del pan y del vino. Ahora bien, la manera como representa la Iglesia antigua este dato es bastante distinta de la forma en que después lo desarrollará el pensamiento escolástico. Según la concepción de los antiguos, la conversión es más dinámica: las cosas materiales, en efecto, son lo que son porque están dominadas por poderes; la conversión de una cosa consiste en ser captada o asumida por una potencia o poder distinto.

Dentro del contexto eucarístico, *ser convertido* significa: Cristo, el Logos divino, ha tomado posesión del pan y del vino, los ha apropiado transformándolos en su cuerpo y en su sangre. En virtud de este marco conceptual, la concepción eucarística de los Padres griegos se orienta hacia la encarnación y la unión hipostática. *La eucaristía es una encarnación sacramental.* Esta idea está ya presente en el cuarto evangelio. En efecto, el evangelio de Juan llama a la eucaristía «carne» *(sarx)*, exactamente igual que al Logos encarnado (Jn 1,14 y 6,51). Por otra parte, se llama a Jesús «el pan bajado del cielo» (Jn 6,42.50), igual que a la eucaristía (Jn 6,58). Y en Jn 6,57[45] se esboza claramente la línea que va de la encarnación a la eucaristía.

En el siglo II es, sobre todo, Justino el que insiste en este principio de «encarnación eucarística»; luego será toda la teología griega la que contemplará el misterio eucarístico desde esa perspectiva encarnacionista. Esta doctrina de la conversión eucarística presenta estas ventajas fundamentales:

– Tiene una base netamente *teocéntrica*: Dios mismo cambia los dones materiales haciéndolos suyos y uniéndolos al *Logos*.

– Al interpretar el acontecimiento eucarístico como una *encarnación cúltica y sacramental* de Cristo, queda situado en una perspectiva dinámica, dentro de la corriente de la historia de la salvación.

– Según esta interpretación, la conversión eucarística no acontece repentina y milagrosamente, sino que nace *orgánicamente* de la acción misma: la apropiación de los dones por parte de Dios es la respuesta a nuestro ofrecimiento de los mismos dentro de la celebración eucarística, y al ruego hecho en la *epíclesis* de que sean aceptados.

– Finalmente, el planteamiento general del tema está hecho desde una perspectiva sencilla, dinámica y funcional[46].

---

para sentarse»: *Para las fiestas de las luces*: PG 46, 580. «¿Qué veis, pues? Pan y un cáliz; de lo cual salen fiadores vuestros mismos ojos; pero, para ilustración de vuestra fe, os decimos que este pan es el cuerpo de Cristo, y el cáliz su misma sangre. He aquí la verdad en dos palabras, quizá suficientes para la fe; mas la fe requiere conocimiento, desea instruirse... Ahora podriais decirme: "Pues nos ordenas creer, explícanoslo para que lo entendamos"»: San Agustín, *Sermón 272*: PL 38, 1246-1248: ver J. M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994, 51.

[43] Ambrosio de Milán, *De sacramentis*, 4, 14-16, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Bac 88), Madrid 1952, 362-363.

[44] Sobre la terminología utilizada por los Santos Padres, se puede ver: E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía*, Madrid 1968, 72-73; M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Salamanca 1992, 463-472.

[45] «El Padre, que me ha enviado, posee la vida, y yo vivo por él. Así también el que me come vivirá por mí».

[46] J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, en *Mysterium sa-*

b) *La acción conjugada del Verbo y del Espíritu*

Esta conversión eucarística, según los Padres, tiene lugar dentro de la plegaria eucarística considerada como un todo, que incluye siempre un *polo cristológico,* las palabras de Jesús en el relato de la institución, y un *polo pneumatológico,* la invocación al Padre para que envíe al Espíritu Santo. Algunos Padres, sobre todo occidentales (como san Ambrosio), subrayan el valor eficaz de las palabras, mientras que los Padres orientales, por lo general, insisten más en la vertiente pneumatológica y en la importancia de la invocación del Espíritu o *epíclesis.*

Epíclesis es un término griego que significa «invocación». En un principio designa la totalidad de la plegaria eucarística, o *anáfora;* más tarde, el término adquiere una significación técnica, más restringida, impuesta fundamentalmente por las discusiones acerca de este tema. En este sentido técnico, *epíclesis* significa: una súplica dirigida al Padre, para que el Espíritu Santo[47] actúe sobre los dones eucarísticos, haciendo eficaces las palabras de Cristo pronunciadas por la Iglesia. Dentro de la plegaria eucarística, esta súplica o invocación puede ser doble:

– *Epíclesis de consagración*: En ella se pide el descenso del Espíritu para que transforme el pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo.

– *Epíclesis de comunión:* En ella se pide la venida del Espíritu, a fin de realizar en la comunidad reunida los efectos del sacramento, principalmente la unidad y la paz, transformándola en cuerpo de Cristo.

Es importante subrayar el talante o la disposición interna que supone la epíclesis, o sea, la *actitud epiclética.* La Iglesia, por medio de esta súplica, trata de renovar el acontecimiento de pentecostés sobre sí misma y sobre los dones ofrecidos. El Espíritu ha sido el primer objeto de la plegaria cristiana (Jn 14,16; Hch 1,14; 4,24-31...). El «maranatha» de la primitiva tradición cristiana viene a ser una primitiva forma de epíclesis (1 Cor 16,22; *Didaché,* X, 6; cf. Ap 22,20). Ahora bien, esta invocación subraya con todo vigor que el misterio y la fuerza de la eucaristía no están a disposición de los hombres, sino que deben ser objeto de súplica. Este movimiento interno que impone la *actitud epiclética* hace de la Iglesia una comunidad esencialmente *orante,* más que reinante y dominadora de la gracia.

La historia de la epíclesis ofrece aún algunos puntos de oscuridad que reclaman estudios ulteriores. Se puede afirmar, no obstante, que su presencia en el interior de la anáfora eucarística ha sido general y constante en la época más viva de la creación litúrgica; desde entonces se ha mantenido en oriente, mientras que occidente ha conocido una atrofia progresiva de esta tradición. Las razones de esta atrofia han podido ser las siguientes: porque se pensaba que el conjunto de la acción eucarística era epiclético, y que una epíclesis explícita podría romper la armonía lógica de la plegaria eucarística; porque se había producido una desviación paulatina en la teología misma de la eucaristía; o por la conjunción de ambas razones.

Este tema de la *epíclesis* evoca espontáneamente la función de la *pneumatología* en el interior de la teología y de la vida de la Iglesia. Es preciso reconocer que la tradición occidental ha concedido muy poco lugar al Espíritu Santo; recordemos aquí lo que dijimos al tratar sobre el *canon romano.* Posiblemente detectamos aquí una de las limitaciones más graves de la tradición occidental, que afecta profundamente no sólo a su teología eucarística, sino a su eclesiología en general, caracterizada durante siglos por una acentuada «jerarcología» y por el margen tan estrecho concedido a «lo dinámico» en la Iglesia.

Dentro de la celebración, la epíclesis –ha escrito J. J. von Allmen– protege la anámnesis contra la amenaza de la magia, sin vaciar por ello a la eucaristía de su fuerza y eficacia. Por eso, es muy posible que la regresión y más tarde la desaparición de la

---

lutis, IV/2, Madrid 1975, 299-300; Y. Congar, *El Espíritu Santo,* Barcelona 1983, 660-661.

[47] En la anáfora de Serapión, obispo de Thmuis (339-362) en Egipto, se pide el descenso del Verbo: «Descienda, oh Dios de la verdad, tu santo Verbo sobre este pan, para que el pan se convierta en el cuerpo del Verbo; sobre este cáliz, para que el cáliz se convierta en la sangre de la verdad», en V. Martín Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy,* Madrid 1969, 188.

epíclesis en la tradición occidental tenga cierta conexión con la aparición de fenómenos aberrantes, que luego han sido objeto de polémica por parte de la Reforma contra la misa romana: por ejemplo, la orientación cada vez más exclusivamente sacrificial de la eucaristía (con la multiplicación de misas votivas privadas y pagadas), la concentración del poder consagrador sobre las palabras de la institución (*con el consiguiente subrayado del «poder» de los* clérigos sobre el resto de los fieles), etc.[48].

Habrá que añadir, por otro lado, que si la reforma protestante fracasó en su intento de sanear la vida eucarística de occidente, se debió probablemente a que trabajaba con los mismos presupuestos deficitarios, en el plano pneumatológico, que la tradición católica. De ese modo no fue capaz de ofrecer una alternativa real y válida a las desviaciones que se empeñaba en criticar. En este sentido, la pneumatología de la tradición *oriental* puede servir de orientación y de correctivo tanto a católicos como a protestantes[49].

Este tema de la epíclesis ha sido y es objeto de controversia entre la tradición oriental y la occidental. En bastantes liturgias orientales, en efecto, la epíclesis eucarística está situada no *antes*, sino *después* de las palabras de Cristo en el relato de la institución. En ella, el sacerdote pide a Dios que envíe al Espíritu Santo sobre las oblatas, para transformarlas en el cuerpo y sangre de Cristo. Como se dice en la anáfora bizantina de san Juan Crisóstomo:

«Envía tu Espíritu Santo sobre nosotros
y sobre los dones que te hemos presentado,
y haz de este pan el cuerpo precioso de tu Cristo,
transformándolo por el Espíritu Santo.
Amén.
Y de lo que hay en este cáliz
(haz) la sangre preciosa de tu Cristo,
transformándola por el Espíritu Santo.
Amén»[50].

Siguiendo a Juan Damasceno (s. VIII), los teólogos ortodoxos concluyen de esta petición que la consagración resulta efectivamente de la epíclesis y no la precede. Dicho en otras palabras: la verdadera fórmula de consagración es la epíclesis y no la repetición por parte del celebrante de las palabras del Señor en la última cena. Según ellos, estas palabras significan *prolépticamente*, esto es, por anticipación, *lo que de hecho se va a realizar por la intervención* del Espíritu Santo en la proclamación epiclética. Recuerda esta tradición que es el Espíritu Santo el poder santificador y transformante de Dios, que actúa así en toda la vida de la Iglesia y que, de forma particular, transforma los dones eucarísticos y hace eficaces las palabras sacramentales.

Es interesante señalar, sin embargo, que esta cuestión llegó a ser objeto de polémica solamente en el siglo XIV con Nicolás Cabasilas, Simeón de Tesalónica y Marcos Efesino. Coincide, significativamente, con el período de la teología escolástica y sus consabidas preocupaciones de determinar la materia y forma del sacramento, así como el momento exacto de la consagración.

A partir de esa época, los papas han intervenido diversas veces, no para rechazar todo valor y eficacia a la epíclesis, sino para declarar necesarias y suficientes *ad validitatem* las palabras de Cristo proclamadas en la plegaria eucarística[51]. En la Iglesia católica, pues, si no es un dogma, es al menos una doctrina común y oficial que la consagración del pan y del vino es realizada por las palabras del relato de la institución pronunciadas por un sacerdote con la intención de hacer lo que hizo Jesús y que la Iglesia celebra desde su origen. Hay que precisar, no obstante, que ninguna de las declaraciones es infalible; el mismo concilio de Trento no quiso pronunciarse sobre este punto[52].

---

[48] J. J. von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur,* Neuchâtel 1966, 34.

[49] Sobre esta cuestión, es importante el libro de Y. Congar, *El Espíritu Santo,* Barcelona 1983.

[50] Anáfora de san Basilio, en V. Martín Pindado, J. M. Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy,* Madrid 1969, 258-259; en la anáfora bizantina de san Juan Crisóstomo: *Ibíd.*, 263 y passim.

[51] Así Pío X, el año 1910; ver D. 2147 a.

[52] Y. Congar, *El Espíritu Santo,* Barcelona 1983, 667; P. M. Gy, *La liturgie dans l'histoire*, París 1990, 195-211; T. J. Talley, *Structures des anaphores anciennes et modernes:* La Maison-Dieu 191 (1992) 36.

El hecho de pedir la venida del Espíritu Santo no basta para probar que la consagración no se haya realizado. La liturgia explicita en ese momento una intención que anima interiormente toda la plegaria eucarística. En realidad, toda la anáfora es una epíclesis que contiene dos tiempos fuertes en la narración de la institución y en la epíclesis propiamente dicha, que vienen a ser el *polo cristológico* y el *polo pneumatológico* de la eucaristía. La eucaristía es, en efecto, una presencia particular de Cristo en el Espíritu. Se puede evocar aquí la antigua expresión de Ireneo de Lyón acerca del Verbo y del Espíritu como «las dos manos del creador»[53].

Ecuménicamente se ha acogido con agrado la introducción de la epíclesis (en realidad doble epíclesis: de consagración y de comunión) en las nuevas plegarias eucarísticas de la liturgia romana. En la eucaristía de Lima (1982), en el texto litúrgico en el que confluía el consenso teológico y el espíritu recogido en el documento BEM (bautismo, eucaristía, ministerio) se incluyen también dos epíclesis[54]. Ambas están estrechamente interrelacionadas porque, en definitiva, la transformación de los dones *(epíclesis I)* no tiene otro sentido que la transformación de los comensales en el cuerpo de Cristo en el mundo *(epíclesis II)*[55].

[53] Ireneo, *Adversus haereses*, 4, 20, 1: PG 7, 1032. «En la eucaristía se actualiza y se representa sacramentalmente la mutua autocomunicación y autodonación de las tres personas de la Trinidad. Si la confesión de fe trinitaria es el resumen dogmático de todo el misterio salvífico, la eucaristía es el resumen sacramental por excelencia del mismo»: W. Kasper, *Unidad y pluralidad de aspectos en la eucaristía:* Communio III (1985) 250.

[54] *Liturgia de la eucaristía (Lima 1982)*: Diálogo Ecuménico 65 (1984) 375-376.

[55] Sobre este tema de la *epíclesis* se pueden consultar también: L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona 1969, 308 ss; M. Thurian, *El misterio de la eucaristía. Un enfoque ecuménico*, Barcelona 1983, 109 ss; G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, París 1972, 161-171; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et l'Eglise*, París 1969, 101-111; I. Dalmais, *L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes:* Istina 2 (1973) 147-154, J. M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Bac 439), Madrid 1983.

c) *La teología de la imagen y el símbolo real*

La teología patrística, como hemos visto más arriba, ha afirmado una *conversión* del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo; ello no ha impedido, sin embargo, que los Padres hablaran de la eucaristía como signo, símbolo, figura, imagen o sacramento. En efecto, si la realidad profunda de la eucaristía es ya la presencia de Cristo, sus apariencias externas permanecen incambiadas para nuestros sentidos humanos, que siguen percibiendo las apariencias del pan y del vino, como enseña san Agustín:

> «Estas cosas, hermanos míos, llámanse sacramentos (*sacramenta)* precisamente porque una cosa dicen a los ojos y otra a la inteligencia *(in eis aliud videtur, aliud intelligitur)*. Lo que ven los ojos tiene apariencias corporales, pero encierra una gracia espiritual»[56].

– Los Padres griegos realizaron una traducción del mensaje cristiano sirviéndose de las *categorías platónicas*, que ellos amaban casi con la misma pasión que el mensaje de Cristo. El pensamiento platónico conocía, en tiempos de la patrística griega, dos principios estructurales: era un pensamiento basado en la *idea* y un pensamiento *por grados*. El significado de la idea es presentado de manera grandiosa por Platón en el mito de la caverna; un punto clave en él es que a través de la *imagen* se alcanza el original, aunque no de manera completa y manifiesta. Por otra parte, el mundo se presenta como una «pirámide del ser» subdividida en varios escalones; los originales de las cosas terrenas se encuentran en la cercanía inmediata de la realidad: son las *ideas*. Cada escalón que desciende se aleja cada vez más de la fuente y refleja cada vez menos su luz. Hay que entender por *luz*, el ser, el valor, la bondad de ese ser.

Los Padres griegos, unos más que otros, están impregnados de este pensamiento; se mueven dentro del horizonte intelectivo del *símbolo real*. Este esquema platónico «original-copia» permite la formulación precisa de la tensión «ya-todavía no»; la

[56] *Sermón 272:* PL 38, 1246-1248, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, II (Bac 118), Madrid 1964, 210.

celebración eucarística constituye así la expresión de la «Iglesia peregrina», que ha sido *ya* alcanzada por el misterio pascual de Cristo, aunque *todavía* está en camino hacia su cumplimiento total. Se trata siempre de una presencia *gradual*, una presencia en imagen, verdadera pero todavía escondida e imperfecta, que tiende hacia a su original, a la presencia plena, «cara a cara», como dice la Escritura[57].

La relación *original-copia* de la teología de la imagen es aplicada por los Padres griegos a su doctrina de la eucaristía en varios contextos. La afirmación más extendida es la *relación del Kyrios glorificado con la cena eucarística*. El Señor glorificado es aquí el original, de suyo invisible, que se hace presente en la celebración eucarística mediante su *imagen;* en ella se acerca a nosotros y se hace perceptible a los sentidos. Esta relación entre modelo e imagen en la eucaristía se realiza, según los Padres, por medio de la actividad del Espíritu Santo; de aquí la importancia concedida a la epíclesis en la verificación de la presencia eucarística. Por eso se ve claro cómo la doctrina griega de la eucaristía debe ser también, por necesidad interna, una pneumatología.

Dentro de este marco de ideas, los Padres aplican la teología de la *imagen* también al pan y al vino eucarísticos. Por tanto, si dicen que el pan y el vino son imagen, símbolo, figura o copia del cuerpo y sangre de Cristo, quieren expresar con ello que la *realidad* del cuerpo y de la sangre de Cristo es accesible a nosotros en el pan y en el vino. Pero los Padres ven al mismo tiempo a Cristo presente y ausente; la eucaristía es también un «modo» de la ausencia específica de Cristo. La provisionalidad y la realidad de los sacramentos podía expresarse por la teología de la imagen al mismo tiempo como unidad y como diferencia[58].

[57] Ya en el NT se aplica en algunos lugares esta concepción griega de la imagen; así en Col 1,15: «Cristo, imagen *(eikón)* del Dios invisible»; Dios en sí mismo invisible e inaccesible se da a conocer y a experimentar a través de su imagen: el hombre visible Jesús. En Heb 8,5: el AT es «imagen y sombra de las realidades celestiales». Pero en todo el NT no encontramos ninguna aplicación explícita de la teología de la imagen a la eucaristía; esto fue obra de la patrística griega.

[58] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 59-69.

– Los Padres latinos cultivan la misma forma de pensamiento platónico que los Padres griegos; pero su interés, en conjunto, es menos especulativo, y más dirigido a los aspectos prácticos y pastorales de la eucaristía vivida en la comunidad. Como vimos anteriormente, en Cipriano de Cartago empieza a señalarse una vía nueva que se desarrollará mucho más en la edad media: la tendencia a lo individual y a lo ético.

También en Ambrosio de Milán resalta este interés ético-pastoral. Incluso sus declaraciones a nivel óntico sobre la presencia real de la eucaristía están inscritas en un contexto parenético de exhortación a una vida cristiana moralmente coherente. Sin embargo, este rasgo característico de los Padres occidentales se conjuga en Ambrosio con una aproximación intensiva a la teología de los Padres griegos. Buen conocedor de la lengua griega, y lector principalmente de autores griegos, realiza una síntesis entre ambas tendencias; por eso presenta una singularidad propia su teología eucarística. Ya mencionamos antes un rasgo fundamental de la teología de Ambrosio: el llamado *metabolismo*, o sea, la doctrina de la *transformación* del pan y del vino mediante las palabras de la plegaria eucarística. Pero además Ambrosio, como ningún otro padre de la Iglesia, descubre en la eucaristía, y en los sacramentos en general, la categoría de *encuentro personal*.

> «He aquí que no es ya en la sombra, ni tampoco en el símbolo *(figura)*, ni tampoco en la imagen *(typos)*, sino en la verdad donde irradia abiertamente la luz... No a través de un espejo, ni tampoco en la alegoría, sino cara a cara, oh Cristo, te has mostrado a mí; yo te encuentro en tus sacramentos»[59].

Aunque en Ambrosio sigue vivo todavía el modo de pensar del *símbolo real*, se reconoce sin embargo la palanca que aparta este pensamiento de su fundamento y llega, en definitiva, a atribuir al concepto «imagen» un valor distinto. Aquí comienza a disolverse la teología de la imagen; la verdad y la imagen entran en antagonismo; se advierte la problemática que ha de sacudir a la alta edad media.

[59] «Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti, in tuis te invenio sacramentis», *Apologia prophetae David*, XII, 58: PL 14, 875.

Agustín, todavía con más intensidad que Cipriano, ha visto la eucaristía como «autorrealización de la Iglesia». Dos son los conceptos fundamentales que caracterizan a la doctrina eucarística de Agustín: en primer lugar, ve a Cristo y a la Iglesia en una estrecha unidad; y además conoce la validez y la fuerza del concepto de imagen («original-copia»). Agustín, como se sabe, es un platónico cristiano; en él no se encuentra todavía la contraposición «imagen *o* realidad»; para él la copia es *símbolo real.*

El alimento eucarístico en su teología es, por tanto, *símbolo real*; pero (y aquí está su carácter específico) símbolo real de *todo* el Cristo, cabeza y cuerpo. La eucaristía es para él la realización de la unidad, el motivo de ser Iglesia para los creyentes. La eucaristía representa sacramentalmente no sólo la humanidad de Cristo, sino también a la Iglesia. El pan eucarístico, carne y sangre del mediador, es igualmente el misterio de todos aquellos que están ligados en una unidad vital con él. Por consiguiente, la eucaristía es inseparablemente *símbolo real* de Cristo y *símbolo real* de su Iglesia, unida en un solo cuerpo[60].

Agustín vuelve una y otra vez sobre el pasaje de 1 Cor 10,17: «Un solo pan, un solo cuerpo, aun siendo muchos». La perspectiva paulina del cuerpo de Cristo en el doble sentido cristológico y eclesial recobra aquí nueva vida y es reelaborada teológicamente. De este modo, la doctrina eucarística de Agustín empieza a moverse en dirección distinta a la de Ambrosio. Mientras éste atendía al encuentro personal entre Cristo y el fiel, en Agustín se subraya la inserción del individuo en la unidad del cuerpo de Cristo. No es el «estar frente», sino el «estar dentro» lo que aquí constituye la finalidad de la celebración eucarística. No somos nosotros los que acogemos a Cristo, sino que él nos acoge y nos hace miembros de su cuerpo.

Con bastante independencia de esta línea de base, la doctrina eucarística de Agustín se caracteriza también por el hecho de que se insinúa en él una cierta aversión contra el cuerpo en la tensión entre original-copia. La dinámica que en la Escritura se expresa a través del «ya-todavía no» (dentro de la historia de la salvación, dentro del tiempo), en Agustín se explica ordinariamente en un sentido extratemporal neoplatónico, como relación entre lo visible y lo invisible. De este modo, el signo vivo y visible en el sacramento llega a perder algo de su peso. Se comprende entonces por qué Agustín fue interpretado en sentido «espiritualista», como si hubiera infravalorado el signo sacramental.

El pensamiento de la imagen, a pesar de todas las variantes de detalle, estaba en la base de la teología de Agustín y también en parte de la de Ambrosio. Estos dos padres latinos (junto al Pseudo-Dionisio) marcaron para toda la edad media las ideas fundamentales en el terreno religioso. Pero una serie de acontecimientos en la historia del espíritu y de la teología condujeron en el período carolingio y en la primera parte de la edad media a una errónea interpretación de los textos de Ambrosio y de Agustín[61].

En resumen: Signo y realidad no se excluyen en el pensamiento patrístico. Así el sacramento eucarístico como *símbolo real* es portador de la realidad que significa, aunque sin identificarse completamente con ella. Esta terminología, que está continuamente presente en los textos litúrgicos de esa época, tiene la capacidad de expresar a un tiempo la dimensión de *signo* y la participación en la *realidad.* El sacramento es precisamente la conjunción de ambas vertientes, de la realidad y del signo; es una acción significativa que alberga en sí la realidad de la presencia del Señor[62].

---

[60] Como dice J. M. R. Tillard: «Agustín es probablemente, entre los Padres, el que expresó de forma más precisa y más profunda este vínculo entre la eucaristía (cumbre de la iniciación cristiana) y la Iglesia... Puesto que por el bautismo los cristianos son miembros del cuerpo de Cristo, son verdaderamente este pan. *Reciben lo que son.* Una visión atrevida, poco explícita ciertamente, pero sumamente profunda... Algunas de sus formulaciones se mantendrán siempre»: *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión,* Salamanca 1994, 49-53. A continuación Tillard presenta un extenso elenco de textos agustinianos sobre este tema, textos «ignorados hoy por la mayor parte de los teólogos ortodoxos y a menudo olvidados en el occidente protestante» (p. 49).

[61] A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 90.

[62] Sobre el *símbolo real* en los Padres, ver además C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* Madrid 1965, 2, 42 ss;

d) La «transubstanciación»

En la transición de la antigüedad cristiana al mundo medieval se produce un giro radical en el pensamiento de occidente, que ha marcado con su impronta peculiar la teología eucarística de los siglos siguientes. Uno de los rasgos más importantes de la forma de pensar de los nuevos pueblos germánicos es el *realismo cosificante*: lo que parece válido y estimable es únicamente lo que puede tocarse con las manos, lo concretamente disponible.

En contacto con este pensamiento cosificante germánico se pierde gran parte del carácter dinámico de la doctrina eucarística. La mirada se desliza de los acontecimientos a los objetos. Así la presencia real[63] se queda al margen de su contexto de anámnesis, y así aislada se convierte en el centro de consideración. De este modo, el acontecimiento eucarístico fue visto cada vez más como un simple medio o instrumento que produce esa presencia real somática.

En este paso a la primera edad media se verifica un fenómeno distorsionante: se conserva la terminología de la época patrística, pero su contenido cambia radicalmente. La «teología de la imagen» del período anterior resulta ya inaccesible a los nuevos pueblos germánicos. Desde la época carolingia, *símbolo y realidad* son considerados como dos conceptos antagónicos: el *símbolo* es entendido como un indicador, como algo que atrae la atención hacia algo distinto; *real* es aquello que puede cogerse, lo físico, lo empírico.

– Este es el verdadero trasfondo de las controversias eucarísticas medievales: la primera, en el siglo IX, entre Amalario de Metz y Floro de Lyón; y también entre Ratramno y Pascasio Radberto, ambos de la abadía de Corby. Luego, en el siglo XI, la famosa polémica con Berengario de Tours. Se puede percibir con claridad que las partes en litigio han olvidado ya la noción patrística de *símbolo real*. Por eso, estos debates teológicos giran alrededor de esta falsa alternativa: en la eucaristía, ¿está el Señor presente en *signo* o en *realidad?*

Pero difícilmente se puede responder correctamente, si la pregunta se ha formulado de modo incorrecto. La teología de los siglos IX-XI vive una situación de auténtico «impasse», por carecer de un utillaje conceptual adecuado para expresar su fe en la presencia real eucarística. Se citan los textos de los Santos Padres, pero ya no son entendidos en su sentido genuino. Por eso, durante más de doscientos años, la Iglesia de la alta edad media celebró la realidad de la eucaristía sin haber logrado, para su tiempo, una correcta expresión teológica. De ello cabe concluir que existe una tradición esencial de la fe eucarística ligada a su celebración, a su realización vital, y no necesariamente vinculada a su expresión teológica[64].

– En la profesión de fe exigida a Berengario el año 1079 se introduce la noción de «sustancia» como vía de salida entre dos extremos inaceptables: un *polo ultrarrealista* con una concepción demasiado carnal, física, «cafarnaíta»[65] de la eucaristía, y un *polo meramente simbólico*, insuficientemente realista, que volatilizaba la realidad de la presencia eucarística. Esta clarificación conceptual es debida, sobre todo, a Lanfranco de Bec y Guitmundo de Aversa (s. XI) y será completada por Tomás de Aquino, llegando después a ser doctrina oficial del concilio de Trento: el dogma de la transubstanciación.

Este término filosófico «transubstanciación», que hunde sus raíces en la filosofía natural aristotélica, con su conocida distinción entre «sustancia y

R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de oriente y occidente*, Salamanca 1986, 34 ss.

[63] A. Gerken adopta la expresión *presencia real somática*, para que quede claro que la presencia de Cristo como «el que prepara la mesa» y la representación sacramental del *acontecimiento* de Cristo son también reales»: *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 99, nota 8.

[64] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 108; Th. Schneider, *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca 1982, 166.

[65] Esta denominación hace referencia a la actitud expresada en el pasaje de Jn 6,52: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?», pregunta planteada por los judíos en la sinagoga de Cafarnaún (v. 59). La actitud «cafarnaíta» equivale a ignorar la dimensión sacramental y pneumática de la eucaristía.

accidentes», fue en esa situación medieval de *impasse* teológico una ayuda conceptual inestimable para salvar la idea sacramental. En esa concepción filosófica, la sustancia es aquello que se ofrece al entendimiento humano, o a la visión espiritual, como objeto propio[66].

Con la ayuda de estas categorías filosóficas, se ofrecía la posibilidad de plantear la presencia real eucarística en términos nuevos, evitando las acusaciones de ambos polos: la *sustancia,* es decir, la realidad interior de la comida se cambia; esto es dado a conocer a la fe; pero los *accidentes* permanecen, es decir, todo lo que pertenece al campo de la percepción de los sentidos externos no cambia: permanece invariable el alimento, permanecen el pan y el vino tales cuales para nuestros ojos, nuestro olfato y nuestro gusto.

– Además de la polémica con Berengario (s. XI), las posiciones de los Reformadores (s. XVI) en este tema de la presencia real van a condicionar profundamente la teología y la praxis eucarísticas posteriores. Lutero (también en este punto «el más católico de los protestantes») sostiene firmemente la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento. Sin embargo, se muestra muy reticente ante las sutilezas de la especulación escolástica y considera la doctrina de la *transubstanciación,* con la permanencia de los accidentes sin sujeto sustancial, como una de las tres «cautividades babilónicas» (juntamente con la negación del cáliz a los laicos, y la doctrina del sacrificio de la misa) en que está sumido el sacramento de la eucaristía.

De todos modos, Lutero no daba un significado decisivo a la controversia sobre la transubstanciación; en esta doctrina veía tan sólo, como él mismo dice, «el error más pequeño» de la Iglesia de Roma. Lutero se inclina por una «consustanciación», al estilo de J. Wiclef; según esta interpretación, el pan y el vino que permanecen como tales contienen invisiblemente a Cristo: dos sustancias bajo las mismas especies.

Pero, contrariamente a Lutero, la presencia real será negada por Zuinglio y Calvino, aunque con argumentos notablemente diferentes. Zuinglio es claramente espiritualista; cree en una presencia espiritual de Cristo, en una nutrición del alma por la eucaristía, gracias a la fe. El pan y el vino permanecen como alimentos ordinarios; nuestra participación en la cena es un mero recordatorio, intencional y subjetivo, de la obra salvífica de Cristo.

Calvino intenta una «tercera vía» entre Lutero y Zuinglio. Toma como punto de partida la humanidad de Jesús y formula una «teología de la ascensión» concebida en sentido local. Cristo se halla a la derecha del Padre, no sobre nuestros altares. En la eucaristía se da una unión real con Cristo, porque en el sacramento somos elevados hacia él por medio de la acción del Espíritu Santo. A eso queda reducido el sacramento: pura *dynamis,* movimiento de tránsito hacia lo alto. No hay ninguna inserción del Señor en la realidad terrena. En esta dinamización total se pierde toda peculiaridad del hecho eucarístico[67].

– El concilio de Trento tuvo que afrontar el tema de la presencia real ante esta actitud de los reformadores. En la sesión XIII, año 1551, aprueba el decreto sobre la eucaristía con sus cánones. Propiamente hablando, el concilio no aporta novedad alguna; se limita a presentar la doctrina tradicional de la presencial real, esclarecida por el esfuerzo intelectual de los teólogos escolásticos de los siglos XII y XIII, que tiene como cima la síntesis de Tomás de Aquino en su *Summa Theologica.* Los elementos necesarios o fundamentales de la fe en la eucaristía definidos por el concilio de Trento pueden resumirse en estos cinco puntos:

• La eucaristía es *un sacramento,* signo visible de

[66] L. M. Chauvet valora «el finísimo concepto aristotélico de sustancia» con el que reaccionaron los grandes escolásticos del siglo XIII contra aquel «ultrarrealismo sensualista», que estaba también presente en los adversarios de Berengario: *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana,* Barcelona 1991, 300.

[67] Sobre la posición de Lutero y Calvino en el tema de la presencia real se puede consultar en J. Ratzinger, *El problema de la transustanciación y la cuestión sobre el sentido de la eucaristía,* en J. Ratzinger, W. Beinert, *Transustanciación y eucaristía,* Madrid 1969, 18-39; A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 130 ss.

una realidad invisible, el misterio insondable de la presencia de Cristo, Dios y hombre verdadero.

• Después de la consagración del pan y del vino, Cristo *está presente verdadera, real y sustancialmente,* bajo la figura de los elementos sensibles.

• Por la consagración se realiza la *conversión* de la realidad profunda (sustancia) del pan y del vino en la realidad profunda (sustancia) del cuerpo y de la sangre de Cristo; esta conversión se llama adecuada y convenientemente «transubstanciación».

• El pan y el vino continúan siendo cuerpo y sangre de Cristo después de la celebración de la eucaristía y pueden ser llevados a los enfermos: con este fin se puede *conservar* la eucaristía en las iglesias.

• El sacramento de la eucaristía, instituido como alimento, puede ser también objeto de un culto de *adoración,* pues la fe reconoce en el mismo la presencia de Cristo Dios[68].

6. La presencia real eucarística en la teología actual

La «fe que busca entender» ha suscitado diversas polémicas en torno a la presencia real a lo largo del segundo milenio, siendo sus dos momentos álgidos la controversia con Berengario (s. XI) y con la Reforma protestante (s. XVI). En nuestros días, en un ambiente menos cargado aunque no exento de polémicas, intenta abrirse paso una formulación renovada de la fe en la presencia real. Diversos factores teológicos y culturales están contribuyendo en este nuevo intento de presentación de la fe tradicional de la Iglesia acerca de la presencia real:

a) Crisis de la «sustancia» aristotélica

La «sustancia» en la filosofía aristotélica, y en el uso filosófico de la escolástica, es un término *metafísico* que pretende designar la realidad última, el ser profundo y no sensible de las cosas. Nuestro uso lingüístico de este término ha cambiado completamente, y precisamente en sentido contrario. En nuestros días, la sustancia significa habitualmente una masa físico-química sensible, evaluable como fenómeno (se suele hablar de una sustancia dura o blanda, sustancia blanca o coloreada, etc.), exactamente lo que antes se designaba con la palabra «accidentes».

Dentro de estas coordenadas lingüístico-culturales hablar de *cambio sustancial* ¿no conduce casi necesariamente a una comprensión errónea, a un equívoco fundamental y, en definitiva, a traicionar la verdad que se quería transmitir a través de la fórmula dogmática original? Porque, como justamente advierte J. Ratzinger:

> «La transformación que acaece en la eucaristía se refiere *per definitionem* no ya a lo que aparece, sino más bien a lo que no *puede* aparecer. Se realiza fuera del ámbito propio de la física. Lo que hablando claramente significa: desde el punto de vista físico y químico no se verifica absolutamente nada en las ofrendas, ni siquiera en alguna microscópica partícula de ellas; desde el punto de vista físico-químico, ocurrida la transformación, ellas son exactamente las mismas que antes»[69].

Este cambio lingüístico deja en evidencia que la fidelidad a una determinada palabra no garantiza, sin más, la fidelidad a una determinada doctrina; pero es la comprensión interna del dato de fe la que se debe salvar, la que debe ser transmitida utilizando palabras distintas, si ello fuera necesario. Aunque es preciso reconocer, como hemos apuntado al hablar de este tema en los siglos IX-XI, que la Iglesia ha podido mantener y celebrar la fe en la presencia real eucarística careciendo de conceptos teológicos suficientemente satisfactorios; situación ciertamente no ideal, y cuya repetición deberíamos, responsablemente, evitar en la teología y pastoral de nuestros días.

[68] D. 873-893; DS 1635-1661; M. Thurian, *El misterio de la eucaristía. Un enfoque ecuménico,* Barcelona 1983, 77-78; B. Neunheuser, *L'Eucharistie au moyen âge et à l'époque moderne,* París 1966, 120 ss.

[69] J. Ratzinger, W. Beinert, *Transustanciación y eucaristía,* Madrid 1969, 50.

b) *La interpretación del concilio de Trento*

Precisamente con ocasión de esta crisis de la terminología sustancialista, diversos autores emprendieron el análisis histórico del concilio de Trento para intentar ver si este concilio, al definir el dogma de la transubstanciación, se había distanciado o no de la doctrina aristotélica. Dicho en otros términos, se quería saber si nuestra fe eucarística está vinculada a la concepción aristotélica *sustancia-accidentes,* o si hay lugar en ella para otras concepciones.

En un estudio de las actas del concilio de Trento, E. Schillebeeckx ha demostrado que los Padres conciliares han querido definir el dogma de la realidad propia de la presencia eucarística, o sea, nuestra fe católica eucarística, y no sus categorías de pensamiento y formulación de esta presencia propiamente eucarística. Según este autor, en la doctrina tridentina sobre el tema de la presencia real pueden distinguirse estos cuatro niveles:

– *El plano de la fe bíblica,* o sea, la afirmación de la presencia real propia de la eucaristía, que se distingue netamente de una presencia puramente simbólica y de la presencia real de Cristo en otros sacramentos [70].

– *El plano ontológico*, o sea, la afirmación de una conversión radical o conversión de la realidad profunda del pan y del vino, según la cual, después de la consagración, la realidad del pan y del vino es otra cosa distinta, el cuerpo de Cristo. Es, pues, la afirmación del carácter realista o de la dimensión *ontológica* de esta presencia de Cristo en el signo del pan y del vino.

– *El plano de la filosofía de la naturaleza*. Para explicar esta dimensión ontológica de la presencia, tanto santo Tomás como el concilio de Trento se han servido de unas categorías determinadas tomadas, como se sabe, de la filosofía aristotélica.

– *El plano terminológico,* o sea, la cuestión de la palabra misma «transubstanciación», utilizada por vez primera entre los años 1100-1130, antes de ser interpretada en un sentido aristotélico. De este término, el canon 2 del decreto de Trento dice que es «aptísimo» para formular la conversión sustancial; aunque sabemos que, todavía en la víspera de la sesión solemne que definió el dogma, muchos Padres conciliares querían dejar de lado esta palabra por ser «rebuscada y bárbara».

Es claro que los Padres de Trento pensaban –cada uno a su manera– con las categorías aristotélicas, o sea, con las categorías teológicas de su tiempo [71]; pero el dogma mismo nada tiene que ver con esas categorías de *sustancia y accidentes.* Nosotros hoy podemos separar la formulación de la fe de sus circunstancias históricas. Hoy podemos criticar estos conceptos filosóficos sin afectar por ello contra la presencia real. Y con ello se deja la puerta abierta a una presentación conceptual del dogma, diferente de la concepción medieval y tomista.

El dogma pide que se admita el realismo profundo o la dimensión *ontológica* de la presencia eucarística, como implicación de la fe bíblica, de modo que, después de la consagración, la realidad presente no sea ya el pan y el vino ordinarios o naturales, sino el Señor mismo bajo la presencia, que se ha hecho *sacramental,* del pan y del vino. Admitido esto, la fe en la presencia real podría ser tematizada con la ayuda de otras categorías filosóficas más actuales, y con una terminología más apta para nuestro tiempo [72].

---

[70] «El dogma de la transubstanciación –en la medida en que es verdadera y rigurosamente *dogma*– es una explicación lógica y no óntica de las palabras de Cristo tomadas literalmente... Lo que con ello quiero decir es lo siguiente: la doctrina de la transubstanciación no me dice –en cuanto a su contenido– más de lo que me dicen las palabras de Cristo si las tomo en serio»: K. Rahner, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor*, en *Escritos de teología,* IV, Madrid 1961, 385-386.

[71] «Es verdad que Trento usa las nociones de *sustancia y especies,* pero en realidad nunca se pronuncia contra la interpretación de la transubstanciación en la línea de sustancia-accidentes. Al parecer, los Padres no podían pensar sobre ella de otro modo, aunque la vuelta al uso de sustancia-especies no deja de ser un hecho curioso»: P. Schoonenberg, *Transustanciación: ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?:* Concilium 24 (1967) 92.

[72] E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía,* Madrid 1968, 26 ss.; *Transustanciación, transfinalización,*

c) *El paso a las categorías personalistas*

El pensamiento griego no mostró sensibilidad especial ante la realidad *personal*. Su atención se centró, más bien, en el análisis de la naturaleza dentro de la cual se encuentra inserto el hombre. En derivación, la teología medieval no dispone de categorías conceptuales aptas para expresar con alguna precisión la idea de *persona*, que es considerada como una parte integrante más del amplio y complejo mundo de las cosas, como un fragmento más del cosmos. Como dice A. Gerken:

> «La filosofía aristotélica, y luego la escolástica de la alta edad media, estaba centrada en un concepto de ser no relacional, y por tanto no se encontraba en situación de traducir en su propio lenguaje todos los testimonios de la Escritura... Pensemos en la definición de persona que se remonta a Boecio, y que fue de uso corriente durante toda la edad media, como *rationalis naturae individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional), en la que no entra para nada la relación con otros hombres, siendo así concebida la persona como totalmente a-relacional» [73].

Dentro de este contexto cultural, también las categorías *cuerpo y sangre,* que en las coordenadas bíblicas están impregnadas de un marcado sentido personalista, de donación y entrega de toda la persona –como ya expusimos en su lugar–, son ahora interpretadas en clave cosmológica, como categorías cosistas. Por otra parte, la teología católica postridentina, reaccionando contras las posiciones de la Reforma protestante, casi había olvidado la categoría de *signo* en los sacramentos, poniendo todo el énfasis en la causalidad y en la función de «instrumentos de la gracia». La teología reciente ha revalorizado esta dimensión que había quedado en la penumbra y ha puesto en primer plano aquella idea maestra de la gran escolástica: «sacramentum ponitur in genere signi», o sea, que el sacramento pertenece al género de *signo* [74].

Ahora bien, la fenomenología moderna ha elaborado una nueva antropología del signo, basándose en una concepción del hombre que ha superado el dualismo. El signo no es solamente un medio cognoscitivo (aquello que una vez conocido nos conduce al conocimiento de otra realidad, por ejemplo el humo y el fuego); en el signo o, mejor, en la *acción simbólica* podemos experimentar inmediatamente la realidad misma; en la acción simbólica humana podemos experimentar la presencia real de la interioridad humana en su misma autoexpresión. Gracias a estas aportaciones antropológicas, los sacramentos han quedado desligados del ámbito de las cosas, y han sido introducidos en una atmósfera *personal*: los sacramentos son encuentros *interpersonales* del creyente con Cristo resucitado.

Dentro de esta nueva línea antropológica, hemos de mencionar ante todo la aportación del teólogo holandés Piet Schoonenberg, que distingue entre signos puramente *informativos* y signos *realizativos*. Aquéllos nos hacen conocer algo, éstos nos hacen presente y nos comunican lo que muestra el signo. Es la diferencia entre una señal de tráfico y un regalo. Una señal de tráfico recuerda o llama la atención sobre algo: es un signo *informativo*. El regalo no me recuerda solamente el amor de un amigo, sino que realiza ese amor, es su cumplimiento: es un signo *realizativo*. El contenido de esta segunda clase de signos, signos *comunicativos*, es siempre una especie de amor o comunión y merecen plenamente la calificación de *signos eficaces* [75].

---

transignificación: Sal Terrae 54 (1966) 8-24; *Transustanciación eucarística:* Selec. Teología 18 (1966) 135-140. Después de alabar muy positivamente el trabajo de este teólogo, A. Gerken añade: «Pero Schillebeeckx tiene el defecto de analizar insuficientemente los textos conciliares en su contexto histórico (por ejemplo en el trasfondo de la Reforma) y de no resaltar debidamente su vinculación con la patrística y la edad media»: *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 12. Por su parte, Xabier Zubiri ha intentado su propia explicación de la presencia real desde los conceptos filosóficos de sustantividad, actualidad y corporeidad: *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*, Deusto-Bilbao 1980, 27 p.

[73] A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 198.

[74] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 3, q. 60, a. 1. Esta idea ha sido revalorizada en nuestro siglo, en primer lugar, por A. Vonier, *Doctrina y clave de la eucaristía*, Buenos Aires 1946.

[75] P. Schoonenberg, *Transustanciación: ¿Hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?*: Concilium 24

A este análisis del signo, Schoonenberg ha asociado una interesante reflexión sobre el concepto de *presencia*, abriendo perspectivas realmente nuevas para la teología de la presencia eucarística. Su análisis de la presencia arranca de la distinción entre presencia *espacial* y presencia *personal*.

Toda presencia personal se basa en un signo realizativo. El signo realizativo más fuerte es nuestro propio cuerpo con sus posibilidades de expresarse y de manifestar nuestra presencia; pero también las cartas, las fotografías, las palabras y los regalos, como prolongaciones de nuestra corporalidad, pueden ser signos realizativos que median una presencia personal.

El estar presente en sentido físico y espacial no siempre constituye una presencia personal. Hay personas que pueden estar muy cerca una de otra, incluso apretadas físicamente, por ejemplo en un metro o en un autobús, sin estar mutuamente presentes. Puede suceder que ocasionalmente alguien se haga daño o sufra un accidente, y entonces los otros van en su ayuda, lo ayudan, lo cuidan, entran en relación mutua. En ese momento, esos seres que simplemente estaban allí (presencia *espacial)* se hacen presentes unos a otros (presencia *personal)*.

Se pueden concebir, pues, diversos grados de presencia personal, partiendo tanto de la voluntad de comunicar como de la capacidad expresiva del signo. Un amigo está más presente a mí por medio de una carta que una persona extraña por su presencia corporal. Aunque la presencia personal llega de suyo a su realización más intensa por medio del cuerpo, se da sin embargo una cierta superioridad de la voluntad sobre el cuerpo; una ausencia prolongada no necesariamente debilita la comunicación entre personas, puede incluso intensificarla.

Aquí se dibuja una línea de clarificación de la presencia eucarística, que encuentra su fundamento en la muerte de Cristo, en su partida de este mundo. Esa ausencia, sin embargo, se convierte en el don de su presencia por medio del Espíritu en la Iglesia, en la dialéctica del: «Me voy, pero volveré a estar con vosotros» (Jn 14,28). Esta existencia pneumática de Cristo le permite estar personalmente presente a nosotros de una forma que supera esencialmente a cualquier otra presencia personal de uno que está físicamente ausente. Así, en la eucaristía nos ofrece un signo realizativo de su presencia, de su ser-para-nosotros, que es el don de sí mismo. Con esto se subraya de modo particular la tensión «ya-todavía no»: el ausente se nos da en el signo; así su partida es superada por esta presencia insuperable, escatológica. En resumen:

– la *presencia espacial* se da mediante la cercanía en el espacio; en ella no se produce ninguna comunicación; es típica de seres no personales; el mundo material, en efecto, se caracteriza por este tipo de relaciones; esta mera presencia espacial se verifica también en los seres personales que, estando cerca física o corporalmente, no entran en relación mutua;

– la *presencia personal* no se da mientras el otro es percibido tan sólo como un objeto o como una función útil a mi servicio; está basada en la comunicación y admite diversos grados en ella; adviene siempre en la mediación de un signo realizador que puede ser una foto, una carta, o un regalo. Así, como prolongación de mi corporalidad, el regalo llega a ser signo realizador de mi presencia personal. Ahora bien, esa presencia puede ser *únicamente ofrecida* o *también aceptada* como regalo. Solamente la presencia personal regalada y aceptada es completa; la que ha sido únicamente ofrecida, pero todavía no ha sido aceptada, es una presencia secundaria, que está orientada hacia la primera como hacia su meta y su consumación;

– la *presencia eucarística*. Esta fenomenología de la presencia ha sido comúnmente aceptada por los teólogos y está en el trasfondo de todos los intentos actuales de una nueva interpretación del dogma tridentino. En efecto, para tratar de explicar la presencia real eucarística hay que partir de la presencia previa de Cristo en la misma comunidad reunida. La eucaristía, pues, parte desde una *presencia real* y tiene la finalidad de hacer que esa presencia sea más densa, más íntima. Quien no tenga en cuenta ese contexto previo, por fuerza avanzará en una línea de interpretación cosificadora.

(1981) 96-97. Ver también A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 180-182.

Cristo se encuentra realmente presente en la sagrada hostia, pero como presencia *ofrecida,* que debe ser *aceptada* por el fiel. Solamente en la aceptación de esta presencia ofrecida, la presencia se convierte en mutua, recíproca, presencia personal en el sentido pleno de la palabra. La presencia de Cristo en el tabernáculo es, por consiguiente, real, pero en cuanto tal es *solamente ofrecida*, y en ese sentido tiene un carácter secundario respecto a la *presencia total,* que se da en la acogida de la comunión.

> «Así, pues, el individuo es invitado a insertarse, mediante la celebración, en el acontecimiento dialógico-sacramental entre Cristo y la Iglesia. La realidad sacramental es casi como la *mano de Cristo tendida* al hombre en el espacio de la comunidad de fe, *mano que permanece tendida,* tanto si el individuo la coge como si no. En este sentido tiene su propia realidad, incluso en el sacramento, "fuera de nosotros", independientemente de nosotros como individuos» [76].

Por tanto, la presencia real específicamente eucarística ha de ser entendida dentro de esa categoría de presencia personal. El pan consagrado hace de mediador entre el Señor (que está en su Iglesia) y yo (que estoy en la misma Iglesia). Su presencia es la característica presencia del donante de un regalo. El regalo es aquí su comida y su bebida. Regalo no de un hombre corriente, sino regalo de Jesús: una autodonación de su propia persona, auténtica e irrevocable.

En este intercambio entre Cristo y su Iglesia, los dones reciben una nueva significación y una nueva finalidad *(transignificación-transfinalización);* Cristo opera en la eucarístia un cambio total, definitivo de sentido; el pan y el vino se convierten en los signos de su entrega, pero a un nivel de profundidad que sólo Cristo puede alcanzar en la donación de sí mismo. Por el cambio operado por él en la capacidad de significación del pan y del vino, esta comida no es ya en adelante un alimento corporal solamente, ni expresión de la comunidad humana únicamente, sino la donación, la entrega generosa de su propia persona [77].

No faltan autores que han expresado sus reservas en el sentido de que esta nueva interpretación tiene el peligro de volatilizar en la conciencia de los fieles la fe tradicional. Pablo VI en la encíclica *Mysterium fidei* (1965) parece responder negativamente a los que piensan que la *transignificación* es suficiente para describir de manera adecuada la presencia real [78]. También E. Schillebeeckx se coloca en la misma posición: en la eucaristía están indisolublemente relacionadas la *transubstanciación* (¿qué es la realidad existente?: el cuerpo de Cristo) y la *transignificación* (nueva fundación de sentido o valor de señal). Pero *no* se las puede identificar *absolutamente* [79].

Pero, gran parte de los autores que han elaborado esta nueva interpretación de la presencia real eucarística entienden que la *transignificación* no es un modo de completar la *transubstanciación*, sino otra

---

[76] A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 200-201. «Con esto resulta posible, en una ontología relacional y personalista de los sacramentos, llegar a explicitar lo que en muchos siglos de teología se ha querido entender de una forma nada dialógica con el concepto de *opus operatum.* En una visión relacional-personal, el *opus operatum* del sacramento es su estructura eclesial-cristológica que precede a la fe del individuo; pero esa estructura, precisamente en cuanto que precede, está ordenada por su naturaleza total al cumplimiento por parte del creyente»: *Ibíd.,* 201.

[77] Un templo griego es una cosa distinta para su constructor, para los que han celebrado en él sus actos de culto y para los turistas modernos. Cuando cambia el contexto *de* relación, cambia el *ser de* una cosa. El cambio del contexto relacional operado por la institución y voluntad de Jesús implica una verdadera mutación ontológica. B. Welte es el primer autor que ha elaborado profundamente una moderna interpretacion de la transubstanciación desde estas categorías fenomenológicas: ver E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía,* Madrid 1968, 135-137; A. Gerken, *Teología de la eucaristía,* Madrid 1991, 193 ss.

[78] Pablo VI, *Mysterium fidei,* n. 47, ed. J. Solano, *Textos del Vaticano II y de Pablo VI,* Madrid 1969, 160.

[79] «He luchado con la interpretación de este *mysterium fidei.* Con respeto y veneración de la fe hacia lo que la *confesión* católica de fe ha experimentado desde hace siglos en la celebración eucarística, no me puedo contentar personalmente con una *simple* interpretación fenomenológica sin densidad metafísica. La realidad no es hechura del hombre. Y, en este sentido, el realismo es esencial para la fe cristiana. Por tanto, en mi re-interpretación del dato del Tridentino no me satisface jamás apelar únicamente a una *fundación* humana de sentido»: E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía,* Madrid 1968, 186.

forma nueva de expresar la misma realidad; en esta nueva interpretación, una clave cultural cosmológica ha sido sustituida por una clave antropológica. Para estos autores, la *transignificación* da razón suficiente del misterio sin tener que acudir a la fórmula tridentina de la *transubstanciación*. Se verifica así la transmisión en un contexto antropológico de lo que significa la *transubstanciación* en un marco de filosofía natural. Lo decisivo en esta cuestión es entender la *transignificación* sobre el trasfondo de una ontología personal y relacional[80].

d) *Múltiple realización de la presencia real de Cristo*

Otro factor importante, que ha colaborado en una nueva interpretación del dogma, ha sido el redescubrimiento de que la *presencia real* de Cristo no debía limitarse únicamente a su presencia en la eucaristía. Así, el Concilio Vaticano II ha afirmado explícitamente la múltiple presencia de Cristo en la liturgia, o sea, en la palabra proclamada, en la persona del ministro, en la asamblea reunida, en los sacramentos y, sobre todo, en las especies eucarísticas[81].

Unos pocos años más tarde, la encíclica *Mysterium fidei* de Pablo VI (1965) hablaba en el mismo sentido y con mayor amplitud, ya que esta múltiple presencia, calificada como «real», no se reduce al ámbito sagrado de la liturgia, sino que se extiende más allá de los límites del templo. Cristo está realmente presente –afirma la encíclica– en su Iglesia orante, en la comunidad reunida (Mt 18,20); está presente en el sacramento del hermano, en toda persona necesitada de nuestro amor y de nuestra ayuda (Mt 25,40); está presente en nuestros corazones por la fe y por el amor (Ef 3,17; Rom 5,5); está presente en la palabra de Dios anunciada y proclamada por su Iglesia; presente está en los pastores, signos del «Pastor de los pastores»; está presente finalmente en la eucaristía. Y añade la encíclica: «Tal presencia se llama *real* no por exclusión, como si las otras no fueran *reales*, sino por antonomasia...»[82].

Este nuevo enfoque de la presencia real puede ayudar a evitar un *doble aislamiento* que la eucaristía ha sufrido en los últimos siglos. En efecto, ya desde el surgimiento de la «nueva» piedad eucarística en la edad media, la devoción al Santísimo Sacramento, la adoración de la presencia real había quedado progresivamente desligada del contexto de la celebración, de la asamblea, de la palabra y, sobre todo, de la comunión. Se adoraba al Santísimo Sacramento, ya no se le comía.

La teología moderna, sancionada por los documentos del Magisterio, ha pretendido marcar el acento allí precisamente donde lo habían colocado el nuevo testamento, la teología patrística y la tradición litúrgica: la presencia real eucarística en el interior de la asamblea celebrante, en la participación activa de los fieles que culmina en la comunión. El propio concilio de Trento lo había recordado: «instituitur ut sumatur», la eucaristía ha sido instituida para ser comida[83]; la presencia real de Cristo en la eucaristía no es un fin en sí, sino que está internamente orientada hacia su fin último: la comunión, el crecimiento de Cristo en el corazón de los fieles y en la comunidad cristiana.

Con acierto la *Mysterium fidei* de Pablo VI, completando en este punto a la Constitución litúrgica, ha apuntado entre las diversas presencias *reales* la presencia de Cristo en los hermanos pequeños aludiendo al texto de Mt 25: la presencia del Señor en

---

[80] «Cabe preguntarse si el concepto de *transfinalización* está abierto a una interpretación ontológica. No es eso lo que ocurre con el término *transignificación*. Si ésta se entiende sobre el fondo de un pensamiento que incluye el signo realizativo, o sea, de modo *ontológico*-relacional, entonces creemos que es el concepto mejor para definir el acontecimiento eucarístico»: A. Gerken, *Teología de la eucaristía*, Madrid 1991, 200; ver en nota 56 idéntica opinión expresada por W. Pannenberg. «De las premisas de Schillebeeckx se deduce para nosotros la conclusión de que la transignificación como concepto comprensivo, basado en una ontología relacional, es plenamente suficiente para expresar la presencia eucarística de Cristo... Sentimos que Schillebeeckx no haya sacado él mismo esta conclusión, por lo que creemos que son más consecuentes en este sentido Schoonenberg y Welte: A. Gerken, *Ibíd.*, 204.

[81] C. Vaticano II, «Constitución sobre la Sagrada Liturgia», n. 7.

[82] Pablo VI, *Mysterium fidei*, n. 35-39, ed. J. Solano, *Textos del Vaticano II y de Pablo VI*, Madrid 1969, 155-157.

[83] C. Trento, *Decreto sobre la eucaristía:* D. 878; DS 1643.

el hambriento, en el sediento, en el encarcelado, en el necesitado y sufriente en general; esta indicación hubiera necesitado probablemente un mayor desarrollo teológico.

Se trata de evitar un *segundo aislamiento*: si la presencia real aislada en el *trono* eucarístico (o también en la «divina prisión del sagrario») había sido el primero, la eucaristía clausurada en el *templo* ha sido y es el segundo aislamiento. «Uno de los cismas más ruinosos del cristianismo ha sido el cisma entre el sacramento del altar y el sacramento del hermano», ha escrito Olivier Clément[84]. Se trata de tender un puente entre culto y vida, entre el servicio religioso y el servicio a los hermanos; se trata de descubrir el mismo rostro del Señor en la presencia real del sacramento eucarístico y en la presencia real del «sacramento del hermano». Sobre esta necesaria conexión entre eucaristía y servicio al hermano necesitado, he aquí un pertinente comentario de Juan Crisóstomo:

> «Y no pensemos que basta para nuestra salvación presentar al altar un cáliz de oro y pedrerías después de haber despojado a viudas y huérfanos... ¿Queréis de verdad honrar el cuerpo de Cristo? No consintáis que esté desnudo. Porque el mismo que dijo: "Esto es mi cuerpo", y con su palabra afirmó nuestra fe, ése dijo también: "Me visteis hambriento y no me disteis de comer" y "En cuanto no lo hicisteis con uno de esos más pequeños, tampoco conmigo lo hicisteis". El sacramento no necesita preciosos manteles, sino un alma pura; los pobres, sin embargo, sí requieren mucho cuidado. Aprendamos, pues, a honrar a Cristo como él quiere ser honrado»[85].

Entender la asamblea eucarística como un fin en sí, más o menos gratificante y autocomplaciente, pero sin urgencia hacia los hermanos que sufren, sería una auténtica traición al mandato del lavatorio de los pies y, en definitiva, al sentido más profundo de la institución de la eucaristía.

e) El influjo del ecumenismo

El mayor obstáculo en este campo es, sin duda, la diversa valoración, el diverso peso específico que tiene el tema de la eucaristía en las distintas confesiones cristianas. Para muchos *protestantes*, la cena del Señor no ocupa el puesto central que le corresponde en la vida de la Iglesia, según la tradición tanto oriental como occidental. Esta es la cuestión fundamental que está pendiente en todos los diálogos ecuménicos, antes de pasar a tratar problemas más concretos. «La Reforma protestante –dice Robert Taft– fracasó en su intento de restaurar la antigua disciplina eucarística. Numerosos grupos protestantes no celebran la cena del Señor, y entre los que la celebran hay algunos que no lo hacen todos los domingos, lo cual se opone radicalmente a la práctica de la Iglesia primitiva»[86].

Muy recientemente el pastor reformado Bruno Bürki lanzaba un alegato en favor de la forma sacramental de la asamblea dominical. Lamenta vivamente que en las Iglesias reformadas de lengua francesa (así como en otras comunidades protestantes) se haya establecido desde el siglo XVI una forma de culto donde la dimensión sacramental está poco acentuada, si no brilla por su ausencia. En el seno de las Iglesias reformadas se ha practicado la comunión, cuatro veces al año, en la mayor parte de las parroquias hasta comienzos del siglo XX. Bürki se adhiere como protestante a la convicción expresada por el Vaticano II acerca del valor de la eucaristía dominical para los cristianos (CL 106).

Podemos constatar, de todos modos, que la celebración más frecuente, incluso semanal, de la santa cena, se extiende paulatinamente en un creciente número de comunidades protestantes. En líneas generales, el culto protestante va ganando, dice B. Bürki, en carácter sacramental[87]. En este camino ha podido ejercer un influjo importante el documento del Consejo Ecuménico de las Iglesias: *Bautismo, eucaristía, ministerio* (BEM, Lima 1982) que, al abor-

[84] O. Clément, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 161.

[85] Juan Crisóstomo, *Homilía LII*, 3 y 5, en R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia. Selección de textos*, Madrid 1989, 256-257. Ver también J. M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994, 78-79.

[86] R. Taft, *La frecuencia de la eucaristía a través de la historia:* Concilium 172 (1982) 183.

[87] B. Bürki, *Plaidoyer pour la forme sacramentelle de l'assemblée dominicale*: La Maison-Dieu 206 (1996) 123-130.

dar el tema de la eucaristía, se refiere en el número 31 a la celebración dominical y en ella a la participación sacramental por la comunión, en estos términos:

> «Dado que la eucaristía celebra la resurrección de Cristo, sería normal que tuviera lugar al menos todos los domingos. Y dado que es el convite sacramental del pueblo de Dios, todo cristiano debería ser alentado a recibir la comunión con frecuencia» [88].

Respecto a la *Iglesia ortodoxa*, es deseable esperar que también allí pueda surgir un movimiento eucarístico análogo al que surgió en occidente por impulso del papa Pío X, y que ha sido calificada por R. Taft como la mayor y más afortunada reforma litúrgica de la historia católica.

> «En cualquier caso, por lo que toca a la comunión frecuente, la práctica ortodoxa dista mucho de ser ideal. Se ha iniciado, especialmente en la diáspora, un movimiento para cambiar tal situación, pero la inmensa mayoría de los laicos ortodoxos de oriente comulgan una o muy pocas veces al año» [89].

Por otro lado, en los años de la última posguerra, también la teología protestante empezó a buscar una nueva interpretación de la eucaristía, para dar sin duda una nueva orientación a su propia tradición. Entre los iniciadores de la Reforma, Lutero –como ya dijimos– había mantenido firmemente la presencia real en el marco de la celebración eucarística. Pero, más tarde, en la tradición protestante se hizo sentir el influjo de Zuinglio.

Contra esta tendencia han querido reaccionar en nuestros días algunos teólogos protestantes, muy abiertos al ecumenismo, como F. J. Leenhardt y Max Thurian. Estos autores han dado una interpretación de la presencia real, al margen de las categorías aristotélico-tomistas, pero que, a pesar de todo, han querido calificar como transubstanciación [90]. Estos intentos, por parte protestante, fueron un acicate más para que la teología católica avanzara en la búsqueda de una nueva interpretación de la presencia real, desligándose de la concepción aristotélica. Hace ya bastantes años, afirmaba Karl Rahner que no existía ninguna diferencia esencial entre la confesión católica y la evangélico-luterana a propósito de la presencia real en el sacramento, prescindiendo de la cuestión del *in usu* [91].

Estamos aquí ante un punto delicado para el diálogo ecuménico: el sentido y culto de la «reserva eucarística». La presencia real para Lutero dura solamente el tiempo de la celebración *(in usu);* no se prolonga después de la acción celebrativa. De aquí las polémicas constantes por parte de la tradición protestante contra la reserva eucarística, contra las procesiones y exposiciones del Santísimo, en una palabra, contra los empleos –en su opinión– «abusivos» de la eucaristía.

Es verdad que Jesús no dijo «adoradme, esto es mi cuerpo», sino «tomad y comed todos, esto es mi cuerpo». Pero el pan sobre el que se dicen estas palabras de amor y de promesa es ciertamente un signo de su amor permanente. Que este signo sacramental pudiera conservarse entre una celebración eucarística y otra posterior, lo había admitido ya la primitiva tradición cristiana desde la tercera o cuarta generación y no se ha planteado como problema hasta el siglo XVI.

---

88 Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Bautismo, eucaristía, ministerio* (BEM, Lima 1982): Cuadernos Phase, n. 15, 31. Ya anteriormente, en el año 1968, el documento «Worship» de Upsala en su n. 32 había dicho: «Rogamos encarecidamente que todas las Iglesias se pregunten seriamente si no convendría volver a la primitiva tradición cristiana de celebrar la eucaristía todos los domingos»: *Upsala 1968: Informes, Declaraciones, Alocuciones*, Salamanca 1969, 185.

89 «Y sólo tras una larga preparación (realmente admirable) que incluye ayuno, oración y confesión de los pecados»: R. Taft, *La frecuencia de la eucaristía a través de la historia*: Concilium 172 (1982) 184.

90 F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène*, Neuchâtel 1948; *Ceci est mon corps*, Neuchâtel-París 1959; M. Thurian, *La eucaristía, memorial del Señor,* Salamanca 1965; *El misterio de la eucaristía. Un enfoque ecuménico*, Barcelona 1983.

91 K. Rahner, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor,* en *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1962, 375. «Las Iglesias cristianas se acercan poco a poco. En la comprensión de la presencia eucarística y del sacrificio de la misa se ha alcanzado un acuerdo fundamental»: J. G. Ziegler, *¿Intercomunión? Una orientación:* Selec. Teología 133 (1995) 32.

Un correcto planteamiento desde ambas partes no debería ignorar los datos de la historia, así como la evolución vivida en este tema. La eucaristía es, ante todo, una celebración comunitaria del banquete del Señor. Pero desde tiempos antiguos, esta acción litúrgica ha podido prolongarse de diversas maneras:

– desde los primeros años se lleva la comunión a los enfermos, como lo atestigua san Justino hacia el año 150; siempre y en todas partes, el *viático* ha sido llevado a los moribundos: ya el concilio de Nicea (a. 325) se preocupa del tema considerando esta costumbre como bien establecida[92];

– también es una costumbre antigua *comulgar fuera de la misa* en ciertas ocasiones, sobre todo en los días llamados «alitúrgicos», esto es, en los que no se celebraba la eucaristía;

– en cuanto a la *adoración al Santísimo*, sabemos que se introdujo en una época mucho más reciente, con la llegada del segundo milenio aproximadamente; esta praxis nunca se ha generalizado en todas las Iglesias, aunque ello no debería cuestionar la legitimidad de su uso en la Iglesia de occidente.

Las Iglesias *orientales* conservan la eucaristía, después de la celebración, para llevarla a los enfermos; sin embargo, no han sentido la necesidad de exponerla a la adoración de los fieles. La eucaristía es para la tradición oriental esencialmente un *acontecimiento* de toda la Iglesia. Por eso, oriente nunca ha introducido ni celebraciones eucarísticas individuales (misas privadas), ni la adoración de los santos dones fuera de la misma celebración haciendo de ellos un objeto permanente de culto, tal como ha conocido la tradición occidental del segundo milenio.

Ahora bien, si la tradición oriental no ha evolucionado en la misma dirección que la occidental en el culto eucarístico, ello puede deberse, en gran parte, a que podían satisfacer la misma necesidad religiosa por otro medio: el culto de los *iconos*. Para la piedad oriental, el *icono* tiene un cierto carácter «sacramental», porque el *icono* irradia una luz interior, presencializa con una fuerza y una densidad extraña para los occidentales aquello que representa. Como bien ha escrito Olivier Clément:

> «El icono hace surgir una *presencia personal; y* el simbolismo muestra esta presencia, y todo el ámbito cósmico en torno a ella, saturado de la paz y la luz divinas... El icono tiene un valor no sólo pedagógico, sino *mistérico, cuasi-sacramental...* El icono, transparente a su prototipo, permite conocer a Dios por su belleza. La Iglesia toda entera, con su arquitectura, sus frescos, sus mosaicos, constituye un gigantesco icono que es al espacio lo que el desarrollo litúrgico es al tiempo: el cielo sobre la tierra, la simbolización de la divino-humanidad, lugar del Espíritu donde la carne-para-la-muerte se metamorfosea en *soma pneumatikon*, en corporeidad espiritual»[93].



[92] C. Nicea, *Del bautismo de los herejes y del viático de los moribundos*, canon 18: D. 57; DS 129.

[93] O. Clément, *Signification de l'icone*, en *Encyclopaedia Universalis*, 8, París 1979, 708-709; P. Evdokimov, *L'art de l'icone. Théologie de la beauté*, París 1972; R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca 1986, 15.

En esta diferente concepción del símbolo religioso puede radicar fundamentalmente la distinta praxis eucarística de la tradición oriental y occidental. De todos modos, la evolución occidental en este punto es fruto de diversas concausas, entre las que cabe subrayar el movimiento dialéctico de oposición a Berengario, negador de la presencia real eucarística; movimiento que tuvo una cálida acogida en el sentimiento del pueblo.

El nuevo interés por la adoración del Santísimo, que surge en occidente con el segundo milenio, dejó su impronta en la forma de realizar la reserva eucarística. En la primera tradición cristiana, para proceder a la comunión cotidiana en los días sin celebración eucarística, la eucaristía se guarda en las *casas particulares.* Más tarde se inicia la costumbre de reservar la eucaristía en las iglesias: según el *Ordo romanus I* (s. VII), las especies consagradas se conservan en una sencilla caja en la sacristía. En la Galia se adoptaron otras piezas de mobiliario; las más populares fueron las torres eucarísticas o píxides y también las palomas eucarísticas que estaban suspendidas encima del altar.

En Italia, a partir del siglo XI, se tiene la reserva en sagrarios murales. El deseo de ver la hostia provocó en Alemania la construcción de edificios destinados para la exposición permanente del Santísimo Sacramento: son edificios en forma de torre erigidos en el presbiterio de las iglesias, y el Santísimo está encerrado en una luna de vidrio, para ser adorado a través de una puerta con rejas. Por esta misma época, siglos XII-XIII, los obispos exigen que las sagradas especies se guarden *bajo llave,* para evitar profanaciones; esta disposición es recogida por el IV Concilio de Letrán, en el año 1215.

Después del concilio de Trento, se comenzó a situar la reserva eucarística *sobre un altar.* Esta innovación es debida, sobre todo, a dos obispos italianos de la Contrarreforma: Mateo Giberti y Carlos Borromeo. Si al comienzo se coloca la reserva en un altar lateral, la piedad eucarística de la época barroca va a llevar el tabernáculo al centro mismo del *altar mayor,* para permitir la adoración prolongada del Santísimo Sacramento, una de las notas características de la espiritualidad del barroco. Esta costumbre se generalizó en el siglo XIX.

Después de estas rápidas notas históricas sobre la reserva eucarística y sobre su evolución en la historia religiosa de occidente, se impone una reflexión cara a nuestro tiempo, y cara al planteamiento ecuménico del que hemos partido. Hay que reconocer que la adoración de la eucaristía constituye, sin duda, un enriquecimiento de la tradición litúrgica occidental; pero hay que confesar al mismo tiempo que ese desarrollo legítimo ha surgido en una época en la que quedaban marginados y oscurecidos valores tan fundamentales en el ámbito eucarístico como el sentido de la asamblea, de la acción de gracias y de la comunión.

La adoración al Santísimo ha sido vivida en ciertos períodos de la vida de la Iglesia como un valor más importante que la celebración misma de la eucaristía, quedando ésta como un mero instrumento para conseguir la presencia real y posibilitar la contemplación y la adoración de la hostia consagrada. Es interesante recordar aquí un texto de la Congregación de Sacramentos del año 1949, repetido tal cual por los documentos posteriores al Vaticano II, y que define con toda claridad el sentido y la jerarquía de fines de la reserva eucarística:

> «El fin *primario y principal* de la conservación de las sagradas especies en la iglesia fuera de la misa es la administración del viático; los fines *secundarios* son la distribución de la comunión en las iglesias fuera de la misma, y la adoración de nuestro Señor Jesucristo oculto bajo las especies» [94].

Una de las tareas de la reforma litúrgica del Vaticano II ha sido, precisamente, restablecer un sano equilibrio entre los diversos aspectos y las diversas prácticas del misterio eucarístico. Y un dato central de esta mentalidad renovada es que «la celebración de la eucaristía en el sacrificio de la misa es real-

---

[94] Decreto de la S. Congregación de Sacramentos (1 octubre 1949): AAS 31 (1949) 509-510; Instrucción *Eucharisticum mysterium* (25 de mayo 1967), n. 49, ed. A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía (Selección de documentos posconciliares),* Madrid 1979, 192; *Ritual de la sagrada comunión y del culto de la eucaristía fuera de la misa* (21 junio 1973), n. 5, ed. A. Pardo, *o. c.,* 243. Sobre esta temática, ver *Spiritualité de l'Eucharistie:* número monográfico de La Maison-Dieu 203 (1995), sobre todo las reflexiones teológicas de P. de Clerk en 157-159.

mente el *origen* y el *fin* del culto que se le tributa fuera de la misa»[95].

Este reequilibrio de valores favorecerá sin duda un acercamiento ecuménico entre las Iglesias en el terreno eucarístico. En este sentido, la tradición particular de cada Iglesia debe procurar evitar obstáculos innecesarios y asegurar una continua reflexión sobre las fuentes comunes y primigenias de la cena del Señor. Indicativo de este talante nuevo entre católicos y protestantes, en el punto concreto de la reserva eucarística, es este texto del Grupo de Les Dombes:

«Comprobando la diversidad de la práctica de las Iglesias, pero sacando las consecuencias del acuerdo precedente, en atención a la conversión (metanoia) eclesial reconocida como necesaria, pedimos:

– que *por parte católica se* recuerde, particularmente en la catequesis y en la predicación, que la intención primera de la reserva eucarística es la distribución a los enfermos y a los ausentes;

– que *por parte protestante* se ponga en práctica la mejor manera de testimoniar el respeto debido a los elementos que han servido para la celebración eucarística, es decir, que sean consumidos ulteriormente, sin excluir su uso para la comunión de los enfermos»[96].

[95] Instrucción *Eucharisticum mysterium*, n. 3, ed. A. Pardo, *Ibíd.*, 170.

[96] Grupo de les Dombes, *Hacia una misma fe eucarística*, Barcelona 1973, 24.

Conclusión

El acontecimiento eucarístico tiene como punto de arranque el misterio de la *creación,* en su doble vertiente de don y de tarea, tal como quedó expuesto en el capítulo 1. El mundo, en efecto, no es obra nuestra, sino regalo y autoprofusión de Dios. En él se revela y se oculta al mismo tiempo el rostro de Dios; por eso todo el mundo material tiene ya una significación *cuasi-sacramental,* ofrece una *presencia personal* de Dios.

Pero Dios nos lo regala para que sea *nuestro* mundo. Y el hombre *humaniza* el mundo, lo transforma, lo interpreta realizando incesantes transignificaciones en su entorno vital; por eso el comer del hombre difiere esencialmente del comer de un animal, aunque el proceso biológico sea similar. De este modo el pan y el vino llegan a ser un resumen cósmico-cultural de gran expresividad en la actividad simbólica del hombre, antes de llegar a ser acogidos y radicalmente enriquecidos en su significado, en el seno de la eucaristía cristiana:

– pan y vino, «frutos de la *tierra*», regalo originario de las manos del creador;

– pan y vino, productos del trabajo humano, del esfuerzo solidario de los hombres, valor de nutrición, «frutos de la *cultura* humana»;

– pan y vino, acogidos en la mesa y en el banquete humano, *valores sociales* que adquieren una función y un sentido nuevos en el marco de la convivencia y fraternización humanas;

– pan y vino (o manjares equivalentes), que en el ámbito de las religiones cósmicas han sido considerados por el hombre *símbolos de la vida*;

– pan y vino que, en el culto no ya cósmico, sino *histórico* de Israel, han servido de memorial de la liberación, de anámnesis de la pascua;

– pan y vino que, tras esta rica cadena de transignificaciones, han sido utilizados por *Jesús* en su *última cena* para significar y realizar el don de su entrega y de su presencia personal hasta el fin de los tiempos.

La eucaristía, síntesis y consumación del culto cósmico y del culto de Israel, representa una concentración sin par del misterio de Jesucristo, de la salvación que se nos ofrece en la persona misma de Jesús; de aquí que la cristología sea el horizonte natural e inmediato de la teología eucarística. La cristología nos ha ido ofreciendo, a lo largo de este libro, perspectivas muy variadas, un horizonte plural capaz de iluminar nuestra comprensión de la eucaristía:

– la *estructura encarnacionista,* inspirada sobre todo por el evangelio de Juan y largamente comentada por los Santos Padres: la eucaristía como *encarnación sacramental;*

– la *estructura diaconal* que, partiendo de la tradición testamentaria y del lavatorio de los pies, se explicita en el tema del sacrificio como entrega martirial y don total de la persona de Cristo;

– la *dimensión eucológica* o «eucarística en sentido estricto», que hunde sus raíces, más allá de la rica tradición vetero-testamentaria, en el diálogo íntimo de Jesús con su Padre;

– la *dimensión resurreccional* de la eucaristía que, recogiendo el hilo conductor de la comensalidad (provocadora) del Jesús histórico como presen-

cia personal del reino, nos ofrece la presencia real del Señor ahora resucitado en el camino de Emaús de nuestra historia concreta.

Para completar este panorama, queremos señalar finalmente la llamada *cristología cósmica,* esa oculta relación y finalización de toda la realidad en Cristo: porque Dios quiso la existencia de Cristo, quiso la existencia de todo lo demás; por eso Cristo es el destino y fundamento absoluto de todas las cosas y en especial de los seres humanos (Col 1,5 ss; Ef 1,10 ss).

Ahora bien, ese oculto «cristocentrismo» de toda la creación emerge y se hace patente, de modo eminente, en el sacramento de la eucaristía. Cristo acoge unas realidades materiales, como son el pan y el vino, y los convierte en su cuerpo y en su sangre, los eleva a la forma más íntima, al modo supremo de relación con él. Como ha escrito E. Schillebeeckx:

> «La eucaristía es esencialmente un acontecimiento del *tiempo intermedio* que existe entre la resurrección y la parusía: un tiempo en el cual unas realidades terrenas se convierten en visibilidad histórica de donación actual de gracia y ... son despojadas hasta tal punto de su independencia mundana, de su *ser ellas mismas,* que se convierten en la forma manifestativa sacramental de la corporeidad celestial de Cristo: esto es, de la presencia real para mí» [1].

Así, pues, la «nueva creación», la transformación escatológica de todas las cosas, se anticipa en la eucaristía. La conversión de los dones eucarísticos constituye ya, en primicias, la transfiguración última de todas las cosas en Cristo. Por eso, el sentido originario de lo que hemos llamado «transubstanciación» tendríamos que buscarlo en la escatología. En esa transformación profunda de la realidad, en esa nueva creación, tendrá lugar la verdadera «transubstanciación» del universo, de la realidad entera, de la que es un anticipo y prefiguración real la «transubstanciación eucarística». Este proceso viene esbozado en la intuición de Teilhard de Chardin:

> «Como todas las apariencias del mundo inferior siguen siendo las mismas (los determinismos materiales, las vicisitudes del azar, la ley del trabajo, la agitación de los hombres, el paso de la muerte...), quien ose creer penetra en una esfera de lo creado en que las cosas, aun conservando su contextura habitual, parecen hechas de *otra sustancia.* Todo sigue invariable en los fenómenos, y todo se hace, sin embargo, luminoso, animado, amante. Mediante la operación de la fe, es Cristo quien aparece, naciente, sin violentar nada, en el corazón del mundo» [2].

El ser profundo y definitivo, la verdadera *sustancia* del hombre y de las cosas ha aparecido en el «último Adán» (1 Cor 15,45), el hombre nuevo del futuro, el hombre normativo y ejemplar, verdadera medida del hombre y de todas las cosas. En el futuro, o sea, en Cristo resucitado está la definición del verdadero ser, de la *sustancia* del presente. Y es este paso a la realidad definitiva, a la transubstanciación última, lo que se hace presente ya ahora en el corazón del tiempo humano, en la eucaristía.

Considerada desde esta perspectiva, la dimensión de los «accidentes» o de las «especies» eucarísticas coincide con esta realidad creatural en lo que tiene de efímero, caduco, transitorio (1 Cor 7,31), mientras que lo *sustancial* radicaría en la novedad del futuro, en esa nueva creación que es el cuerpo total del Resucitado, que se prefigura en la eucaristía y que debe alcanzar su cumplimiento por medio del esfuerzo humano y del don último del propio Dios. Pues como el mismo Teilhard ha escrito:

> «Las especies sacramentales están formadas por la totalidad del mundo, y la duración de la creación es el tiempo requerido para su consagración. *In Christo vivimus, movemur et sumus*» (cf. Hch 17,28) [3].

La eucaristía es, pues, la «prolepsis» simbólica, la celebración festiva que adelanta la transfiguración final y definitiva de todas las cosas; es la presencia en la ausencia de Cristo resucitado que acompaña nuestro caminar histórico y cumple así su promesa: «Y sabed que yo estoy con vosotros, todos los días, hasta el final de este mundo» (Mt 28,20).

---

[1] E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía,* Madrid 1968, 94-95. Ver también J. Betz, *La eucaristía, misterio central,* en *Mysterium salutis,* IV/2, Madrid 1975, 261; J. de Bacciochi, *Présence eucharistique:* Irénikon 33 (1959) 160 ss.

[2] P. Teilhard de Chardin, *Himno del universo,* Trotta, Madrid 1996, 112.

[3] P. Teilhard de Chardin, *El medio divino,* Madrid 1962, 141-142. Sobre esta nueva comprensión del concepto de transubstanciación ver M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión,* Salamanca 1992, 587 ss.; F. X. Durrwell, *La eucaristía sacramento pascual,* Salamanca 1982, 17-18.

Indice general